

# RAZON y FE

**REVISTA  
HISPANO-AMERICANA  
DE CULTURA**

**824-25**

**septiembre  
octubre 66**

**Salario mínimo**

**Malthus 1766-1966**

**Cine en Berlín**

**Victorio Macho, escultor  
religioso**

**La carretera en pecado**

**Novedad en**

**«PSICOLOGIA. MEDICINA. PASTORAL»**

**- 55 -**

# **LA ACCION DEL HOMBRE SOBRE EL PSIQUISMO HUMANO**

**GROUPE LYONNAIS**

20 × 14 cm. 216 págs. Ptas. 125; tela, 157

*Cómo es la influencia del hombre sobre el psiquismo de otros hombres. Modos de acción, problemas, soluciones, límites, posibilidades. Desde las condiciones para una recta dirección, hasta los abusos de los "fabricantes de opiniones".*

**EDITORIAL RAZON Y FE S. A.**

**Exclusiva de venta: FAX - Zurbano 80 - MADRID 3**

---

**RAZON Y FE**

**REVISTA MENSUAL HISPANO - AMERICANA  
DE CULTURA**

**FUNDADA EN 1901**

**Publicada por la Compañía de Jesús.**

**DIRECTOR: Tomás Zamarriego sj**

**JEFE DE REDACCION: Jorge Blajot sj**

**SECRETARIO: Alfonso Echánove sj**

**REDACCION: Calle de Pablo Aranda 3. Madrid 6 (España).**

**ADMINISTRACION: Ediciones FAX. Calle de Zurbano 80. Teléf. 234 42 91, Madrid 3 (España).**

Precios de suscripción para 1966: España, 250 pesetas. Demás países, 6,50 dólares. Número suelto, 40 pesetas. Número atrasado, 45 pesetas.



147

La carretera en pecado

### Diálogo del tiempo

- |     |                   |                                       |
|-----|-------------------|---------------------------------------|
| 153 | F. J. GOROSQUIETA | <i>La revisión del salario mínimo</i> |
| 156 | JORGE BLAJOT      | <i>Yo te absuelvo...—Amén</i>         |
| 158 | ALFONSO ECHÁNOVE  | <i>Pesimismo internacional</i>        |
| 161 | RICARDO SANCHÍS   | <i>TVE: comienzo de temporada</i>     |

### Estudios

- |     |                                   |   |
|-----|-----------------------------------|---|
| 165 | RAFAEL M. <sup>a</sup> DE HORNEDO | <i>El tema religioso en la obra de Victorio Macho</i> |
| 181 | ALVARO J. LORENTE                 | <i>Notas al protagonista de "Crimen y castigo"</i>    |
| 191 | JEAN-LAURENT PRÉVOST              | <i>Vocación cristiana de Occidente</i>                |
| 207 | E. ELÓRDUY                        | <i>En torno a Séneca</i>                              |

### Crónicas

- |     |                                 |                             |
|-----|---------------------------------|-----------------------------|
| 225 | BERTRAND DE MARGERIE            | <i>"Iglesia y Sociedad"</i> |
| 235 | CARLOS M. <sup>a</sup> STAEHLIN | <i>El cine en Berlín</i>    |

### Notas

- |     |                    |  |
|-----|--------------------|--|
| 241 | NAZARIO GONZÁLEZ   | <i>Thomas Robert Malthus<br/>(1766-1966)</i> |
| 247 | A. LÓPEZ CABALLERO | <i>Didáctica de la cultura greco-latina</i>  |

### Libros

- |     |                     |   |
|-----|---------------------|---|
| 257 | FERNANDO MATEOS     | <i>Reivindicaciones territoriales en dos mapas chinos</i> |
| 264 | MICHAEL GALLAGHER   | <i>"El silencio", novela de Shusaku Endo</i>              |
| 269 | RESEÑAS (al dorso)  |   |
| 280 | NOTICIAS (al dorso) |   |
| 285 | OBRAS RECIBIDAS     |   |



ESPIRITUALIDAD

Jiménez Oñate, A.: *El origen de la Compañía de Jesús*  
 Guardini, R.: *Meditaciones teológicas*  
 Roschini, G. M.: *Diccionario Mariano*  
 Ezquerro, P.: *Escuela de perfección*

PSICOLOGIA

Freijo, E.: *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral. Handbuch der Psychologie: 2. Band: Allgemeine Psychologie*  
 Mertens de Wilmars, Ch.: *Psicopatología de la anticoncepción*  
 Moritz, H.: *Werdender Mensch, Werk seiner selbst*

LITERATURA

Bellow, S.: *Herzog*  
 Sarraute, N.: *Les fruits d'ors*  
 Sender, R. J.: *El bandido adolescente*  
 Quiroga, E.: *Escribo tu nombre*

VARIA

Fernández-Shaw, F.: *La integración de Centroamérica*  
 Beaufré, G.: *Introduction a la stratégie*  
 Snell, B.: *Las fuentes del pensamiento europeo*  
 Hammarskjöld, D.: *Marcas en el camino*  
 González Ferro, C.: *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*

NOTICIAS

CUESTIONES ACTUALES.—Freymond, J.: *Western Europe since de war.*—Rupp, J.: *Brésil, espoir chrétien?*—Hang, T.: *L'Eglise catholique face au monde chinois.*—Merton, Th.: *La revolución negra.*

FAMILIA.—Caffarel, H.: *El matrimonio, ese gran sacramento.*—Vimort, J.: *Nuestros hijos y sus defectos.*—Morvan, P.; Clement, M.; Clerc, C.; This, B.: *La adopción.*

ECUNEMISMO.—Schutz Marsauche, R.: *La unidad, esperanza de vida.*—Dimanche, Le: *Lex Orandi*, 39.

PASTORAL.—*Evangelización del mundo rural.*—Matabosch Soler, A.: *La Iglesia y sus esperanzas.*

ESPIRITUALIDAD.—Alvarez, L.: *Feminismo y espiritualidad.*—Thurian, M.: *El hombre moderno y la vida espiritual.*—Reggio, P.-A.: *Espíritu sobrenatural y buen humor.*—Urrutia, J. L.: *Para ser mejor.*—Orchampt, J.; Polaert, A.: *Célébrations, initiation à la liturgie.*—Sanchis Alventosa, J.: *Doce nos orare.*

POLÉMICA.—Saint Pierre, M. de: *Los murmullos de Satán.*—Respuesta a «Los nuevos curas.»—Ruffray, P. de: *Los nuevos infieles.*

VARIA.—Vázquez, J. M.; Medin García, F.: *El turismo: hablan los Papas.*—Siwek, P.: *Herejías y supersticiones de hoy.*



## LA CARRETERA EN PECADO

*¿Llegaremos a hacernos insensibles a esas cifras de luto, habituales ya en los espacios informativos? Un 1965 español crucificado por 33.347 accidentes de tráfico y 2.802 muertos. Un solo mes, el último junio, con 6.444 accidentes. ¿Dejará de sobrecogernos la macabra quiniela estadística que tasaba este verano en mil cadáveres sobre los campos de España, un accidente cada siete minutos, una muerte cada tres horas? ¿O el reciente fin de semana francés, con 112 muertos y 1.020 heridos en la carretera? ¿O el otro week-end, norteamericano, cronometrado a siete defunciones por hora?*

*No es extraño que se busquen paralelos de mortandad en el enemigo máximo, no natural, de la vida humana: la guerra. Así, hace pocas semanas, Le Figaro Littéraire: "La carretera es más asesina que algunos de los más sangrientos combates de la historia. Treinta mil víctimas tuvo el bando francés en la Moscova. Este año habrá doce mil muertos y doscientos cincuenta mil heridos en nuestras "nacionales". O este diagnóstico de Bélgica: "Las fuerzas vivas de la nación están más amenazadas que si cada quince años estallara entre nosotros una guerra parecida a la de 1940." Con razón acaba de ensayar el ministro francés Edgard Pisani esta fenomenológica pregunta: "¿No será la carretera uno de los campos en que se manifiesta el instinto de violencia en este siglo?"*

*Porque un balance documentado acusa que el 60 por 100 de los accidentes son imputables a los conductores de los vehículos; y que su gran mayoría proviene de las imprudencias o la*



*infracción de las normas de tráfico. A esta última se atribuyen en España el 75 por 100 de las colisiones circulatorias.*

*Todo ello proclama—a gritos de dolor y de reproche—que el asunto del tráfico rodado entra de lleno y por derecho propio en el ámbito de la conciencia y de la moral. Es algo que toca directamente al comportamiento del hombre y en que se ponen en juego los derechos de la persona, aun el más radical de todos: la propia vida. “El principio fundamental de la moral de la circulación—enunciaba recientemente el Episcopado belga—descansa en la persona humana, en su valor, en su dignidad. Se deriva del respeto a la vida, a la integridad física, a la personalidad moral del prójimo.” Aquí no cabe escurrir el bulto al socaire de unas presuntas leyes “mere poenales”. Es la propia ley divina, el mismísimo 5.º mandamiento del decálogo, el que está en litigio. Oigamos al teólogo: “Se viola la ley divina al no cumplir las normas de circulación, que son el medio elemental e indispensable para prevenir los accidentes.” Y a los ya citados obispos belgas: “Una violación consciente de las prescripciones del código de la carretera puede ser gravemente culpable. La continua temeridad en la carretera es pecado grave.” Y esto aun cuando no sobrevenga el accidente; que la moralidad de un acto no depende de sus resultados.*

*Hay que partir del hecho de que, hoy en día, lanzarse a la carretera al volante de un coche entraña peligro. Es preciso, pues, manejar el automóvil y atender al curso circulatorio con toda clase de cautelas, con la precaución y tiento que demanda la manipulación de cualquier instrumento peligroso. Ciertamente que ningún conductor que esté en sus cabales y no tenga madera de suicida o asesino busca pretendidamente el accidente. Pero al arriesgar una maniobra imprudente, al violar una norma capital de tráfico, no puede dejar de advertir que su acción está en algún modo conexas con un posible accidente. Pese a lo cual, opera como si tal posibilidad no se diera, es decir, rehúsa poner los medios precisos para evitar el conflicto. Tal empalme de previsión del accidente—como posible al menos—y de negligencia en evitarlo implica una conducta decididamente pecaminosa, culpable, repetimos, sobrevenga o no el contratiempo.*

*Resulta curioso que unos principios morales de índole general, como los que aquí se manejan, que en otros terrenos—por ejemplo, en el del uso de armas o de ciertos productos quími-*



cos—están patentes a todo el mundo, no hayan pasado con igual claridad a la conciencia de la gente a la hora de referirlos al tráfico automovilístico. Habría que interrogar a los confesorios. Pero, a primera vista, no parece que el examen de conciencia de los fieles otorgue a este asunto el puesto que trágicamente se ha ganado. Y aun es fácil tropezarse con personas que ni siquiera se plantean la cuestión de su culpabilidad; o que tras el accidente, se nos muestran tan sorprendidos, tan incrédulos—¡tan inocentes!—, porque “nunca les había pasado”. Nos hallamos ante un caso de ignorancia o de deformación de conciencia, frente a la que no es lícito cruzarse de brazos, dejando suelto el peligroso error. Un moralista austríaco propone añadir al clásico “Beichtspiegel”—cuestionario para la confesión—las siguientes preguntas: “¿Tomo en serio las normas de tráfico? En la circulación ¿soy atento y considerado con los demás? ¿He puesto en peligro mi vida y la de otros por ligereza, insolencia o por efecto de alcohol? ¿He negado mi ayuda a alguien seriamente necesitado?” En su día, advirtió Pío XII que se trata de una obligación “mucho más grave de lo que generalmente se piensa”. Y en otra ocasión—en 1958—, refiriéndose al “frenesí de la velocidad o de la competición”, lanzaba esta punzante pregunta: “¿Cómo puede un cristiano, un hombre honesto, no temblar ante el solo pensamiento de ser incluido por la propia conciencia y contra su voluntad, al menos directa, entre los homicidas, por haber cedido a la tentación de una vana y a menudo injustificada prisa?”

Si el problema era ya entonces, en los años del Papa Pacelli, agudo y luctuoso, con razón nos recuerda ahora Pablo VI su incrementada gravedad y complejidad “a causa de la creciente densidad del tráfico en las carreteras y de la conducción cada vez más rápida”. Ciñéndonos a nuestro país—modesto todavía en punto a motorización—, recordemos que el parque nacional de automóviles se ha visto doblado en cuatro años, hasta alcanzar 2.322.268 unidades al cerrar el año 1965. Tomemos nota de que en ese mismo año fueron concedidos 461.103 permisos de conducción; que sólo en Madrid se someten diariamente a examen 700 aspirantes a conductores; que en un solo mes—el pasado junio—, se matricularon en España 23.443 automóviles. Y añádase a todo ello la irrupción veraniega en nuestras carreteras de un número de vehículos superior al de nuestro



parque nacional, con un incremento del cien por cien del tráfico consuetudinario. Todo hace, pues, presentir que el problema lleva camino de encrespase siempre más. Y que, por consiguiente, es preciso alertar de forma cada vez más vigorosa la conciencia individual y social.

Los estudiosos de la "patología de la circulación" estiman que la terapia más radical y urgente es la educación para el tráfico. Y no sólo en su aspecto técnico—conocimiento del código de circulación, del manejo del coche—, sino, sobre todo, en su dimensión ética y aun psicológica. Es sabida la mutación que experimentan no pocos espíritus una vez sumergidos en la corriente circulatoria de la carretera. Un catedrático universitario confesaba que el volante le invitaba de continuo a echar por la borda toda educación. Y es un especialista francés quien afirma que "muchos conductores, una vez en el auto, están penetrados por una segunda personalidad, por lo general incontrolable". Pensando, sin duda, en la superación de estas tentaciones y el enérgico ejercicio de virtudes que un conducir cuidadoso requiere, ha podido otorgarse a la carretera el título de "maestra del hombre moderno". Pero no debe olvidar el cuidadoso—el educado—que ha de habérselas con no pocos imprudentes, y que en función de ellos debe corregir su cálculo de precaución; sin descontar a aquéllos que "piensan y actúan como si la carretera fuese para ellos solos, que cuentan con la prudencia de los demás para cometer ellos enormes imprudencias"; son los "piratas de la carretera", "locos del volante", "profesionales de la imprudencia".

La educación para el tráfico debe tener muy presente el comportamiento en caso de accidente. Es aquí la justicia conmutativa la que exige que el conductor causante del conflicto asista a sus víctimas; como es la caridad la que pide que uno atienda a los damnificados en colisión ajena. La fuga del agresor, con riesgo de daño aún mayor, acaso irreparable, del accidentado, comporta un agravamiento de la culpabilidad. Nada digamos del subsiguiente recurso al falso testimonio o la alteración de las circunstancias, haciendo recaer la culpa sobre terceros. Aquí se pisotea la justicia y se enarbola la calumnia, incurriendo en nuevo deber de reparación. Y no se olvide que la voluntad de restitución, material y moral, es necesaria, hasta el punto que su falta haría imposible la reconciliación con



*Dios y con la Iglesia en el sacramento de la penitencia. Y en todo caso, citamos de nuevo el documento episcopal belga, "es evidente que una compensación pecuniaria no puede ser suficiente para la vida del hombre". Y ante la multitud de muertes instantáneas, ¿qué pensar del riesgo de privar a un hombre de la asistencia eclesial de los sacramentos en el momento decisivo de su salto a la eternidad? Por otra parte, hay que facilitar este socorro en carretera, evitando que el buen samaritano se vea envuelto en enojosas implicaciones burocráticas y judiciales, cuando no en la sospecha misma de culpabilidad. La manera de mártir es obligadamente escasa.*

*La educación para el tráfico debería inaugurarse, y con generalidad, en la misma infancia, y prolongarse y ensancharse en la edad y el espacio, como laudablemente viene haciéndose en España, sobre todo por el gran altavoz de TVE. Habría que sumar además la admonición individual—y amable—a lo largo de la ruta, un servicio complementario del de ayuda en carretera que tan eficazmente lleva a cabo la Guardia Civil. Se impone asimismo la severidad en los exámenes de conducción, a fin de excluir de raíz al inepto y escarmentar al desconsiderado. Mayor eficacia que la multa, de desigual efecto según la potencia económica del encausado—hay quien incluye las multas en el presupuesto ordinario—, sería la retirada del carnet de conducir, sanción que afecta a todos por igual y que menos fácilmente se olvida. Retirada temporal para el imprudente ocasionario y definitiva para el "pirata". Como decía, con lógica perogrullesca y un tanto cazurra, un prefecto de policía francés: "Cuando hay un intento de asesinato, se procura desarmar al asesino. Desarmar al loco de la carretera es retirarle su arma, es decir, su permiso de conducir."*

*El tema de la limitación obligada de la velocidad sigue siendo objeto de discusión por parte de los técnicos. Pero no conviene olvidar que a la velocidad desmedida suele deberse el llamado "accidente puro", donde no se interponen otros circulantes o el mal estado de una carretera. En estos casos, el automovilista acelera su vehículo hasta el límite de sus posibilidades galopantes. Fácilmente adviene una quiebra del mecanismo o la pérdida de control del coche por parte de su conductor. Nunca insistiremos bastante, sobre todo en nuestro país, en la necesidad de poner en condiciones aptas unas ca-*



rrerteras no previstas para el tráfico y la velocidad actuales; aptas en su trazado, en el estado del piso, en la señalización, etcétera. Pero es preciso recordar asimismo la ley, un tanto paradójica, que dice: "La peligrosidad de los accidentes es directamente proporcional a la seguridad de condiciones objetivas de la carretera". Se ha comprobado que un 76 por 100 de los accidentes ocurren en sectores rectos de carretera bien asfaltada, seca y con perfecta visibilidad. Ley fácilmente explicable por el hecho de que esa misma seguridad invita a incrementar la velocidad y disminuye en el conducente el vigor de control subjetivo.

No menos importa llamar la atención sobre el vehículo mismo. Es de temer que, en la fabricación de nuevos modelos, la preocupación por su potencia, su velocidad siempre mayor y la belleza de sus líneas desplacen del centro de atención lo que sin duda es fundamental: su consistencia estructural, su seguridad. En este punto, los fabricantes no pueden eludir la seria responsabilidad. Y no menos los talleres y mecánicos encargados de las reparaciones. Si en algún terreno es inadmisibile la chapuza—¡y cuán alegremente la cultivamos en nuestra tierra!—es en este del automóvil, arma hoy peligrosa, enlutadora de familias, diezmadora de pueblos.

La gran reivindicación de la persona humana a que asistimos en nuestros tiempos tiene en este campo del tráfico rodado mucho que exigir. Que el progreso fabuloso de la medicina, que parece rozar hoy el milagro en la conservación de la vida individual y es gloria de la civilización contemporánea, no venga a ser suicidamente desmentido por esta misma civilización con el desprecio masivo de las vidas que cruzan sus caminos.



### La revisión del salario mínimo

Prosperará el recién estrenado salario mínimo de ochenta y cuatro pesetas, si la subida de los precios no anula totalmente a lo largo del tiempo el incremento del poder adquisitivo obtenido en la revisión del mínimo legal anterior; es decir, si se logra ahora la estabilidad o, al menos, un alza muy moderada del nivel de los precios.

#### *Los beneficiarios*

La legislación sobre salarios mínimos, los convenios colectivos y, más allá de esto, las cláusulas libremente pactadas por las empresas y sus trabajadores, son las bases que determinan los salarios en España. Los salarios pactado en convenios colectivos son siempre superiores a los mínimos legales. Además, son muchas las empresas que guiadas, no por el criterio del mínimo legal, sino por consideraciones de justicia o simplemente de política de empresa, estipulan retribuciones del trabajo superiores, a veces notablemente, al salario mínimo.

¿Cuántos trabajadores percibían todavía en nuestro país las retribuciones mínimas legales? No existen, que conozcamos, datos oficiales. Con toda certeza, si nos dejamos llevar por estimaciones globales de la prensa especializada, un treinta por ciento de los trabajadores por cuenta ajena era retribuido con cantidades superiores. Con toda seguridad, fiándonos de las mismas fuentes, un diez por ciento de asalariados eran pagados todavía de acuerdo con las tarifas mínimas; asalariados que se encuentran, sobre todo, en empresas pequeñas, entre las calificaciones profesionales más inferiores, entre las mujeres, entre los obreros eventuales. No queremos arriesgar por estimación propia una cifra entre esos dos porcentajes, pero es muy probable que el número de obreros no sujetos a los mínimos legales fuera notablemente superior a ese treinta por ciento.



Bastaría, sin embargo, la existencia de un diez por ciento de nuestra población trabajadora vinculada al salario mínimo para haber justificado su revisión como postulado de equidad.

### *Pérdida de salario real*

El texto del Plan de Desarrollo habla de la conveniencia de una participación creciente del trabajo por cuenta ajena en la distribución de la Renta Nacional. El salario mínimo en vigor hasta el 10 de septiembre último se estableció en enero de 1963 en sesenta pesetas, para los «trabajadores mayores de dieciocho años en la agricultura, la industria y los servicios». El índice del coste de vida creció entre el mes de enero de 1963 y abril de 1966, aproximadamente, en un treinta y cinco por ciento. Lo cual significa que el salario mínimo, medido no en pesetas corrientes sino en poder de compra, había retrocedido durante estos tres últimos años de expansión y desarrollo general en más de una tercera parte de su valor real. Era justa, era, ciertamente, oportuna la revisión.

El dato que precede nos puede dar, al mismo tiempo, alguna orientación sobre la cuantía adecuada de la elevación del salario mínimo; nos indica que el alza de los mínimos en un treinta y cinco por ciento aproximadamente (de sesenta a ochenta y una pesetas) no supone el mejorar económicamente a esos obreros, sino el mantenerlos en el mismo poder de compra que en enero de 1963.

### *Participación creciente en la Renta Nacional*

De enero de 1963 a enero de 1966, la Renta Nacional, medida en términos reales, ha crecido, aproximadamente en un dieciséis o en un dieciocho por ciento. Lo que significa que para una participación proporcional de los trabajadores beneficiarios de los salarios mínimos en el aumento de la Renta Nacional, las ochenta y una pesetas indicadas arriba habrían de aumentar en torno a un dieciséis por ciento; es decir, en unas trece pesetas. Con lo que tendríamos el salario mínimo colocado a un nivel de noventa y cuatro pesetas. Y sin embargo, no habríamos alcanzado aún la meta propuesta por el Plan de Desarrollo de una participación *creciente* del trabajo en la Renta Nacional. Habríamos conseguido solamente una participación proporcional al incremento de la productividad, no una participación progresiva. Tal—progresiva—parece debe ser la interpretación más equitativa del apelativo «creciente», puesto que en España la parte de la Renta Nacional que deriva a «retribución de asalariados» está situada en un 38,5 por 100 poco más o menos; porcentaje



claramente inferior al de otros países más adelantados y con una estructura más justa en la distribución de las rentas. El nuevo salario mínimo, como vemos, no llega a garantizar una participación proporcional de sus perceptores en el incremento habido de la Renta Nacional. Esperemos que esta laguna se pueda cubrir por otros caminos: convenios colectivos, cláusulas de libre contrato.

### *Los riesgos*

El riesgo de la revisión es evidente. El riesgo es la inflación. El peligro de que esas veinticuatro pesetas adicionales percibidas por los obreros acudan en bloque a la compra de bienes en el mercado, y sea ésta una oportunidad—y un pretexto—para los comerciantes de elevar toda clase de precios, particularmente los precios de los artículos de primera necesidad. Y si los precios suben en un tanto por ciento igual o superior al de la subida del salario, nos hallaremos de nuevo en el punto de partida o más atrás todavía; con el inconveniente de que ese «reajuste» inflacionista mediante la subida de los precios ha podido hacer resentirse la coyuntura equilibrada de la economía del país, con los inconvenientes conocidos que esa enfermedad de la inflación acarrea inevitablemente: redistribución arbitraria de las rentas, falta de selección en las inversiones, euforia especulativa, devaluación de la peseta en el mercado interior e internacional, estímulo de las importaciones, desaliento de las exportaciones, desequilibrio de la balanza de pagos, necesidad de freno riguroso a la expansión, nueva estabilización económica, que es, por así decirlo, la cura de reposo del sistema económico convaleciente de la fiebre inflacionista en los procesos de desarrollo.

Pero la inflación puede ser no sólo dominada, sino prevenida. Son bien conocidos los resortes teóricos para evitar el desenfreno de los precios. Son los mismos con que se maniobra en los planes de estabilización, sólo que con más atemperado y bien dosificado rigor: vigilancia de la expansión de créditos e inversiones, control de la oferta monetaria, de los tipos de interés, de los movimientos exteriores de bienes y servicios, de los márgenes de liquidez bancaria, etc., etc. Por eso esta medida del salario mínimo es natural se anuncie, como lo ha sido oficialmente, integrada en una estrategia total de política de rentas, de forma que, eliminada la inflación, se logre la participación adecuada de los diferentes grupos sociales en las rentas que derivan del crecimiento económico en la estabilidad de los precios.

J. GOROSQUIETA



## Yo te absuelvo...—Amén

La vida eclesial española nos ha suministrado estos últimos meses sabrosos motivos de diálogo: el documento de la Comisión permanente de la Conferencia episcopal, el debate sobre la concepción actualizada de la Acción Católica, la presencia en las calles del clerman—¿nos decidimos a digerir así el término sajón de origen?—, la renuncia de los obispos añosos a sus sedes. Pero sería impropio que el mucho coloquiar sobre tales asuntos restara atención a otra novedad eclesial de fecha reciente y ancho alcance popular: la entrada en vigor del «Ritual de los sacramentos» en lengua vernácula.

Justo será que le demos la bienvenida. Porque—por dar algún ejemplo nada más—, ¿qué sacerdote no se ha sentido incómodo, y aun triste, al desgranar las bellas plegarias de la unción de los enfermos ante un auditorio familiar, bien necesitado de aquel consuelo, pero lingüísticamente inalcanzable por tan conmovedores textos? ¿Y cómo poner a los padrinos del diminuto bautizando en el trance de responder en lengua ignota a incomprendidas preguntas?

### *La teología penitencial y su emoción*

Pero vengamos a un sacramento de práctica universal y frecuente: la penitencia. Después del matrimonio, donde los contrayentes son a un tiempo ministros y recipiendarios del sacramento, la penitencia comporta la máxima intervención activa del fiel cristiano. Los actos del penitente, nos enseña el pensamiento de Santo Tomás generalizado entre los teólogos, la acusación de sus culpas, el dolor y la satisfacción por ellas, suben al rango de «materia» del sacramento; son, pues, parte sustantiva del signo sacramental. Con razón puede decir el confesante: entre el sacerdote, que aporta la «forma», y yo, pecador arrepentido prestando la «materia», hemos puesto el signo eficaz de gracia, hemos «hecho» el sacramento.

Allí sucede lo inmedible: la gracia perdonadora del Dios de las misericordias desciende a la encajonada tiniebla del confesonario. Dios y el hombre se reencuentran en amistad explícita, visibilizada. Y allí se produce, asimismo—aunque de ello tengan poca noticia los cristianos—, el emocionante proceso de reconciliación entre un hombre que se rindió al pecado y la Iglesia, representada en su ministro sacerdotal. Aquel hombre había maculado el rostro de la Iglesia santa. Ahora se acusa doloridamente de la injuria y retracta su postura. Y la Iglesia lo abraza de nuevo y le abre el acceso a su más íntimo y entrañable



misterio: la eucaristía. Por fortuna, el Concilio Vaticano II ha dado el espaldarazo magistral a este concepto: en el sacramento de la penitencia, dice la Constitución *Lumen gentium*, los pecadores «se reconcilian con la Iglesia a la que, pecando, ofendieron» (n. 11).

A esto ha venido, anhelosamente, el pecador. A sentir que la Iglesia le protege, le «recomienda» ante el Dios de la justicia:

«Dios todopoderoso tenga misericordia de ti, perdone tus pecados y te lleve a la vida eterna.

El Señor todopoderoso, rico en misericordia, te conceda el perdón de tus pecados.»

A ver a la Madre Iglesia orar por él en su indigencia de perdón, aliarle, ante Dios y cara a su destino, con lo más potente y valioso que puede acompañar el itinerario del existir humano:

«La Pasión de nuestro Señor Jesucristo, los méritos de la Santísima Virgen María y de todos los santos, el bien que puedas hacer y los males que puedas sufrir, te sirvan para perdón de tus pecados, aumento de gracia y recompensa de vida eterna».

Y sobre todo, a escuchar la palabra liberadora:

«Yo te absuelvo de tus pecados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.»

### *Rescate de valores*

Pues bien, rememoremos la práctica hasta ahora consuetudina entre nosotros. Terminada la acusación del confesante, oída la admonición del sacerdote e impuesta la penitencia, es decir, en el momento palpitante de abrirse esta oración oficial de la Iglesia en favor del hombre pecador que culminará en la fórmula absolutoria, penitente y confesor se distanciaban, se desconectaban vivencialmente uno de otro. Aquél enderezaba la cabeza, hasta entonces pegada a la rejilla, para decir a solas el acto de contrición. El sacerdote erguía el tronco, en busca de una postura menos incómoda, y pronunciaba al aire aquellas palabras, intencional y significativamente dirigidas al confesado—*de ti, te lleve, te conceda, te absuelvo, te sirvan*—, en idioma ignoto y, por lo mismo, sin ningún escrúpulo, en tono imperceptible. Los dos grandes protagonistas humanos del sacramento volverían a encontrarse fugazmente al fin del proceso, en un «vete en paz», o fórmula parecida, que bien venía a confundirse con una simple orden de ponerse en pie y ceder el puesto al siguiente en la cola.

Claro está que no por ello quedaba el sacramento fundamentalmente maltrecho. Pero ¡cuánta savia espiritual per-



dida, cuánta significación desdibujada! Y esto, en materia sacramental, es peligroso. Pues hemos de reconocer que acecha siempre la concepción «mágica» de los sacramentos y la visión mecanicista del «opus operatum». ¿Y quién no advierte el riesgo de convertir el confesonario en una máquina en que se deposita la moneda de la acusación y al poco, tras extraños ruidos automáticos, baja el caramelo de la absolución?

Y de aquella oración de la Iglesia por el pecador, muchas veces ¿qué quedaba? A poco que se engrosara la cola de penitentes, apenas apremiaba el tiempo, el inquieto confesor, bajo la mirada condescendiente de los moralistas, se veía tentado a suprimirla. La liturgia de la Iglesia de los pecadores quedaba así en los propios huesos y el confesonario venía a tener el aspecto de una «taquilla de absoluciones».

El nuevo ritual de la penitencia nos pone en camino de revitalizar la participación existencial de sus protagonistas. El penitente escuchará ahora, ¡y entenderá!, la oración con que la Iglesia, como dice el Concilio, «le ayuda en su conversión». Y él mismo la ratificará con repetido y sonoro «amén». Y escuchará y entenderá la palabra liberadora—«Yo te absuelvo...»—, para acogerla con el gozoso «amén» del hombre rescatado por la gracia.

De unos y otros, confesores y confesados, depende que esta inflexión lingüística del rito penitencial, en sí misma de menor cuantía, ayude a otorgar riqueza de sentido y subida de calor al encuentro del yo pecador con el Dios de la justicia y del perdón en la plenitud eclesial y litúrgica del sacramento.

JORGE BLAJOT

## Pesimismo internacional

De la tríada encadenada que componen la *noticia*, el *acontecimiento* que da lugar a ella y la *causa* de que tal acontecimiento se haya producido, es indemostrable de puro evidente que la primera es la que conforma los estados de opinión. Por inestables que éstos sean, ya que unas noticias desplazan a otras diariamente, el estado de ánimo de la opinión mundial, presenta un espectro de tonos cargados, en el que predominan la guerra (del Vietnam), la tensión política, las palabras fuertes y los vaticinios sombríos. El cuervo, pájaro que ennegrece el día, gana la partida a la lechuza que sabe escudriñar en la oscuridad.

Los titulares de la prensa y los reportajes televisivos contribuyen a ello decisivamente, dando la noticia bronca con una mayor capacidad de percusión que el aconteci-



miento mismo y dejando para el articulista de fondo, de audiencia harto más reducida, la información precisa, la explicación profunda y convincente de las causas y un cálculo más sereno de las previsiones.

En consecuencia, el hombre de la calle incluso formado, y de cuya capacidad crítica cabría esperar mayor matización interpretativa, vive en perpetuo sobresalto, prendido de la tinta gruesa de su vespertino, o de la fotografía dramática del semanario.

No toda la culpa la tiene la prensa. A veces, personalidades de indiscutible prestigio pronuncian ruidosas declaraciones de destino claramente político, encaminadas a impresionar a las masas. ¿Quién no va a conceder crédito a U Thant, y alarmarse en consecuencia, cuando dice que «la presión de los acontecimientos está conduciendo implacablemente hacia una guerra mayor»? Leyendo a Lippman, neo-aislacionista de enorme autoridad, o siguiendo las actuaciones senatoriales de Fullbright, hasta el más frío de los legos en la materia siente una desazón interior y un movimiento de reacción, o antiamericano o simplemente pacifista. Pocos golpes más—una revolución en Sudamérica, un recrudecimiento fronterizo en el muro de Berlín, una manipulación escalofriante de la explosión demográfica (y de la atómica) en China, y un desfile de «modelos» de la Plaza Roja—, redondearán la opinión de este hombre promedio en un molde de preangustia que conduce a la inhibición fatalista o al derrotismo virtual.

Ni que decir tiene que el gloriosismo de otros se apoya en parecida estructuración mental, pero son los menos y hoy no nos ocupamos de ellos.

### *Lo mal que está el mundo*

Saber lo mal que está el mundo, si es que este conocimiento es asequible a alguien, supone en principio una información recta, ni abultada ni disminuida, en muy numerosos por no decir infinitos terrenos, político, económico, social, militar, geográfico, coyuntural. Requiere, además, una potente capacidad para sintetizar los mismos, y por último, una serenidad afectiva considerable que conduzca a la acción calmosa o a la reflexión vigorizante.

En grado supremo y absoluto, éstas son las cualidades de Dios cuando—hablando a nuestra manera—se aplica a saber cómo está el mundo. Y El, a quien tan fácil sería suprimir los culpables o entorpecer sus acciones, parece estar a la expectativa total, como si todo fuera—porque todo va—a un punto de convergencia y de tamiz.

En lo posible, para formar nuestra opinión y encauzar nuestra actividad en referencia a los demás y al mundo en general, deberíamos intentar parecernos a Dios, sin duda; pero si nos falta esa ambición netamente evangélica («sed perfectos como vuestro Padre celestial es per-



fecto»), podríamos al menos superar nuestra fácil impresionabilidad y aspirar a pensar por cuenta propia, a base de conocimientos que si forzosamente serán incompletos, pueden ofrecer al menos suficiente y revelador contraste.

¿Guerra total, anarquía, catástrofe, revolución mundial? ¿A dónde vamos a parar?

No. Reflexionemos. Para cada uno de esos macrofenómenos, deben reunirse tales condiciones previas que choquen con las mismas realidades que estamos viviendo.

Para una guerra total o casi total haría falta que China pudiera hacerla, que Estados Unidos se decidiera por un cambio nacional de criteriología que comprendiera toda una escala de renunciaciones sustanciales, que Rusia, asimismo, se negara a la holgura creciente de su progreso, y que Europa, Sudamérica, África y el resto de Asia se interesaran separada o mancomunadamente por la guerra.

Aun verificadas tales condiciones—y cada una de ellas es de por sí impracticable—, la locura tendría que luchar y vencer al buen sentido hasta conseguir embarcar al mundo en la catástrofe. Y hoy día existen medios para controlar estos desenfrenos.

Se objetará que para la anterior bastó la insania de Hitler. Pero en realidad fue necesaria también la increíble serie de debilidades y cesiones pacifistas que dieron alas al fanatismo nazi. Una actitud firme en Renania, una guerra pequeña en los Sudetes, hubieran parado los pies, que eran de barro como después ha podido comprobarse, a una *Wehrmacht* prendida con alfileres todavía por aquellos años 34 a 38.

La estrategia postbélica ha corregido numerosos errores de la era Versalles-Locarno. En lugar de hundir al vencido (Europa), lo levantó; en lugar de ceder ante el matón (la URSS de Molotof o de Kruschef), ha sabido resistir en Berlín, en Corea, en Cuba, en Santo Domingo, en el Congo, en Vietnam.

No han faltado debilidades, de las que podría hacerse otra lista paralela, pero éstas no han impedido desequilibrar la balanza en favor de una creciente tendencia al orden, a la pacificación y al progreso, que hoy afectan a casi todo el mundo, incluso comunista. Incluso, si apuramos, a la misma China roja, en cuya «Revolución cultural» se debaten el «robepierrismo» de Mao—coletazo que nos parece ya tardío—y una tendencia claramente *thermidoriana*, que acabará ineluctablemente por imponerse.

Desde luego que hay conflictos, hay una guerra abierta, atentados, terrorismo, perfidia, sordas luchas de intereses políticos o económicos. Es lamentable, demasiado humano por desgracia, y supondría una frivolidad culpable no solidarizarse con los sufrimientos de muchos hermanos nuestros y no tratar de crear una paz y concordia justas, como nos lo acaba de pedir Pablo VI en su patética encíclica *Christi Matri*. Pero dudo que el procedimiento más



adecuado de colapsarlos sea darles una resonancia sensacionalista, desproporciona con su peligrosidad efectiva, que no hace sino contagiar temores no bien fundados y aumentar las suspicacias y los odios.

Los peores males del mundo son otros, que angustian menos a la prensa y al hombre de la calle, y más al que maneja y reflexiona sobre los datos fríos: el subdesarrollo, el confusionismo ideológico, la dinámica discontinua y divergente en muchos niveles del saber, del vivir y del sentir. Estos son los problemas que deberían procurar, primero hasta el agobio y después hasta la solución, a muy amplios sectores capacitados de la sociedad, en los que se fabrica el más alto porcentaje de la historia de los pueblos actuales.

Pero de estos problemas ¿quién se asusta si no piensa? ¿Y quién va a pensar si no son para hoy?

ALFONSO ECHÁNOVE SJ

## TVE: comienzo de temporada

Con octubre comienza también para la televisión un nuevo curso: es el momento de los reajustes de programas y de las novedades, que a la hora de redactar estas líneas se mantienen en riguroso secreto. Los telespectadores podemos preguntarnos si esos cambios nos darán al final ese nivel que llevamos esperando pacientemente hace años, si por la calidad de la mayoría de los programas se convertirá la TVE en algo que nos enorgullezca. Pero parece que a la TVE le cuesta soltar las amarras que la tienen atracada a una vulgaridad hecha de improvisaciones, imitaciones sin fortuna, telefilmes baratos de importación. Y es de temer que los reajustes de temporada no ataquen a los problemas de fondo. En su conjunto, la TVE desilusiona, cansa y enfada. Por una hora de programa ágil y vivo, cuántas horas de reiterativa monotonía. Cierro que el público no deserta de la pequeña pantalla, que en la semana de casi todos los españoles hay horas, a veces muchas, pasadas ante ella. Pero ¿por un auténtico interés o por un resignado recurso contra el vacío de un tiempo libre que no se sabe o no se puede llenar de otro modo? Y el telespectador español tendría que encontrarse ante una información exacta y amplia, ante un espectáculo que distrae instruyéndole y elevándole.

Es evidente que no es justo reclamar exageradamente la calidad. Tal vez nos encontremos ante unas limitaciones insuperables y la televisión no pueda dar más de sí. Llenar un mínimo de diez horas de programa cada día agota demasiados recursos. Una obra de teatro, un tele-



filme, una novela cuya redacción y preparación lleva semanas, sirve sólo para una emisión, a lo más para dos..., y no se multiplican cada día esos acontecimientos que justifican un despliegue de las cámaras para una transmisión en directo. Hay una unanimidad significativa en los críticos de todos los países para censurar la baja calidad de la propia televisión; ven lo que se puede hacer, ven el ideal de una programación, pero no encuentran quien la realice satisfactoriamente. Sin embargo, una cosa es la acumulación ininterrumpida de aciertos y otra un nivel de dignidad continuo en que tanto los programas pilares como los de relleno sean tratados con cuidado, y esto tenemos que exigirle. La televisión se ha convertido en algo muy importante, para que se pueda dispensar de un auténtico esfuerzo por darle mayor calidad.

Ultimamente se han escrito cosas muy duras sobre la TVE. Ante el comienzo de temporada, convenía hacer el balance de las últimas realizaciones y ayudar con una crítica leal a superar deficiencias. No todo es negativo en esas críticas. Sin extremar la benevolencia, es posible confeccionar una lista de aciertos, sea en programas de creación, sea en retransmisiones en directo—aunque este verano nos haya faltado la gran especialidad española de la retransmisión de corridas—, sea en reportajes, tertulias... Pero esos aciertos no dan el tono general, emergen como excepciones que señalan un buen camino y prueban que es posible para la TVE servir cosas de tanta calidad como sus mejores colegas foráneos. Eso es lo que hace más irritante que se quede en la vulgaridad, que menudeen los fallos técnicos, que espectáculos de la calidad de los festivales de España no aparezcan en la pantalla...

¿Va a seguir en España la televisión el mismo camino que el cine, donde algunos aciertos emergen de tarde en tarde dentro de un panorama desolador de falta de inspiración y de imitaciones fallidas? Sería lamentable llegáramos a la misma resignada benevolencia, a ver la televisión como en perpetua minoría de edad, a admirarnos porque de vez en cuando logra cosas correctas, que por ser de ella nos parezcan genialidades, y a considerar que la pobretería de principiantes es lo único que podemos esperar. Porque pensamos que la TVE tiene mucho que dar, tenemos que exigirle mucho.

### *Publicidad, educación, idioma*

Entre las muchas cosas que están exigiendo una reforma radical en la TVE, hay tres que hace tiempo preocupan a los comentadores y cuyo remedio se notaría en el nivel general: el abuso de la publicidad, la poca atención a lo educativo y la incorrección gramatical que campea en tantos programas.

Como la mayoría de las televisiones europeas, la espa-



ñola está concebida como un servicio del Estado. Hay razones que avalan que el poder público sea quien rija un instrumento de tanto influjo en la vida de la nación: las compañías privadas estarían obligadas a enjugar los enormes gastos de los programas con una servidumbre a los intereses de las casas comerciales que les patrocinan, y la tentación de dejar de lado toda preocupación por servir a los intereses de la colectividad en aras de un éxito popular sería demasiado fuerte, eso prescindiendo de las más peligrosas interferencias de grupos dispuestos a servirse de la nación para sus ventajas particulares... La televisión de los EE. UU. basada en la competencia comercial, no se distingue ni por su elevación, ni por su calidad, y no por falta de medios técnicos. Por otra parte, el peligro de que en manos del Estado la televisión se convierta en un medio de propaganda gubernamental puede obviarse con el control que proporcionan las estructuras democráticas. Un servicio público que sirva de vínculo de unión entre los ciudadanos, donde se pueda manifestar el sentir de todos, que, libre de ingerencias particularistas, dedique tiempo y recursos a atender los problemas más urgentes de educación, a dar a conocer los valores nacionales, a fomentar el conocimiento leal y el intercambio de ideas entre todos los grupos de la comunidad nacional y de las demás naciones, realiza perfectamente el ideal cristiano de un instrumento de comunicación social.

Pero la TVE, que es institucionalmente un servicio público, está abierta privilegiadamente a la publicidad. Los ciudadanos que hacen oír en ella su voz son ante todo los directores de empresas comerciales suficientemente poderosas para pagar la inclusión de los anuncios. Los españoles estamos mucho más informados de las excelencias de los infinitos detergentes que de los problemas de nuestros conciudadanos. La publicidad ha convertido a la TVE en un híbrido de servicio público y de instrumento de propaganda comercial, que ha recibido de ambos más sus defectos que sus virtudes. No es que haya que negar al comerciante deseoso de hacer propaganda de sus productos cierto acceso a la televisión, pero de ahí a cargar la televisión con un lastre pesadísimo de servidumbre comercial hay mucha diferencia.

Y la publicidad pesa demasiado en nuestra televisión: pesa en esas interminables series de «spots» que se prolongan a veces más de cinco minutos antes y después de programas breves, como el telediario, o que interrumpen programas de alguna extensión de manera que no hay modo de ver libres de martilleo comercial más de treinta minutos seguidos, pesa por la imposición en las horas de afluencia de público de los programas que interesan a los anunciantes, pesa por la ramplonería de muchos «spots» publicitarios y por la insistencia machacona que priva de

gracia a los más acertados... Pesa, sobre todo, porque esa servidumbre publicitaria no supone para la financiación de los programas una ayuda eficaz. Como notaba Enrique del Corral en ABC del 4 de septiembre: «no es ningún secreto la insuficiencia de material de aquella (la TVE) ni otros problemas derivados precisamente de esa debilidad presupuestaria mientras que los ingresos obtenidos rebasan los 1.700 millones de pesetas anuales». Son lógicas las protestas contra el hacer de la televisión un medio de exacción fiscal. ¿No sería conveniente en este punto que el público, que es quien en último término proporciona ese dinero al adquirir los productos anunciados, estuviera informado de cómo se emplea?

¿Son las exigencias del negocio publicitario las que dejan la tarea educativa de la TVE reducida a un mínimo? Desde luego, pensamos que hoy pocas firmas comerciales son capaces del altruismo de patrocinar generosamente horas de bachillerato televisivo o una campaña importante de instrucción primaria en un país donde los analfabetos suman los tres millones. La TVE, siempre generosa en imitar los programas de éxito de otros países, parece no interesarse por aciertos de la categoría de una Telescuola de la RAI, o de las clases de bachillerato para suspendidos, de la RTF, o de las tres o cuatro horas diarias de telescuola de la televisión portuguesa. No se puede dudar que el educativo sea uno de los deberes más apremiantes de un medio de comunicación de masas de la envergadura de la televisión y que los españoles tenemos derecho a pedir a la nuestra un empeño serio en esta materia.

La TVE no sólo no enseña a escribir y a leer, no sólo es avara en programas educativos, sino que se está convirtiendo en el primer elemento corruptor del idioma. Es posible que los telefilmes americanos que nos prodiga sean los más baratos, pero su doblaje es un martirio para los oídos sensibles al buen decir y una fuente de los giros más contrarios al castellano. Aunque la TVE pudiera exhibir unos programas educativos de calidad, su efecto quedaría anulado, al menos en lo que toca a ese prolegómeno de toda verdadera promoción cultural que es la corrección idiomática. Que el doblaje se haga en España o que al menos sea supervisado en el lugar de origen por personas conocedoras del idioma parece algo que no se puede eludir.

Con el nuevo curso, la TVE realiza su tradicional revisión de programas. Es innegable que cada año logra algunos aciertos, que su mejoría paulatina es un hecho, pero todavía no ha alcanzado ese nivel que podemos esperar y exigir. El comienzo de temporada es una buena ocasión para sugerir a los rectores de nuestra televisión que se enfrenten seriamente con esas servidumbres que les impiden cumplir perfectamente su misión de informar, educar y divertir elevando.



# El tema religioso en la obra de Victorio Macho

En la coyuntura, en la que Victorio Macho conseguía su primera realización plástica religiosa, escribía de él don Elías Tormo:

«En nuestra España moderna de arte tan anquilosado, es Macho un opuesto, no sé si decir además un rebelde, frente a las formas consabidas del casi inmovible neoclasicismo. Ni comulga en las muelles turgencias y rotundideces de la forma de los unos, ni con los abocetados a veces geniales y barrocamente movidos de los otros. Lejos de Marinas, como de Benlliure; lejos también de Blay; los vigorosos esquematismos suyos, sus sólidas estructuraciones de forma, su cubicadora idealidad que llamaríamos arquitectónica, representan entre nosotros el arte en verdad coetáneo, potente al fin, paralelo, y no del todo paralelo, sin embargo, del exquisito, del llorado Inurria, y del de reciedumbre racial, del tan malogrado de Julio Antonio. Es ahora, entre nosotros, Macho, lo que fueron o lo que todavía son tantos significativos evolucionadores de arte contemporáneo, con ellos en la corriente tan concienzudamente retrógrada, a la inspiración conjunta del primer renacimiento florentino y más aún del arcaísmo helénico, anterior a Fidias y a Policeto, Macho nos conduce por la difícil senda que, tras de Constantino Meunier, de Bruselas (que precisamente en España halló su camino de Damasco, el golpe de gracia de su conversión), todavía en el siglo xix, recorrieron más bien en el xx, Jorge Minne, de Gante; Ricardo Engelmann y Ricardo de Langer, alemanes; el suizo Hermann Haller, de Berna; Ernesto Barlach, el nortefío, y sobre todo Mestrowichz, el servio genial. No es necesario decir aquí las características de esa renovadora evolución escultórica ni caben en pocas palabras»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *El Cristo de Victorio Macho de los Corrales de Buelna*. Santander, 1951, p. 31.

Dudo que haya otra cita—máxime en fecha tan temprana—que exprese mejor y con mayor concisión<sup>2</sup>, lo que significa Victorio Macho en la perspectiva de nuestra escultura de las primeras décadas del siglo xx. Por eso, aunque larga, he preferido transcribirla íntegra. Entre las muchas referencias, que en ella se contienen—tan frecuentes en la prosa densa, de laboriosa lectura que distingue a don Elías—me place subrayar la alusión ponderativa al tan malogrado Julio Antonio—certera y cariñosamente biografiado por Ramón Gómez de la Serna—; porque en la hora, en que esto escribo, de la desaparición de Victorio Macho, tras una vida artística plenamente lograda, es de justicia el recuerdo de aquel recio escultor que, en años ya lejanos, compartió con Macho los azares de la nueva y beneficiosa orientación de la escultura española.

Cuando hacía Tormo esta precisa y elevada valoración de la personalidad artística de V. Machado, tenía ya éste en su haber obras de la categoría de la estatua yacente de su hermano Marcelo y de los monumentos a Galdós, al poeta canario Tomás Morales, al puertorriqueño Eugenio María de Hostos, y, sobre todo, la fuente-monumento de Cajal, con dejos etruscos y de la escultura arcaica griega. Para estas fechas había, también, firmado el contrato para la fuente de Concha Espina, en Santander<sup>3</sup>, ciudad especialmente vinculada con el escultor palentino, ya que cuando Victorio contaba diez años se establecieron en Santander sus padres, y aquí hizo sus primeros dibujos y ejercicios de plástica en la Escuela de Artes y Oficios, proseguídos, luego, en la Academia de San Fernando con beca de la Diputación palentina. Fue también de la Montaña—y por el mismo tiempo<sup>4</sup>—de donde partió el primer encargo de tema religioso, en las condiciones más deseables para un artista, sin traba alguna que limitase su libertad de inspiración.

\* \* \*

Estando ya adelantada la construcción de la nueva iglesia parroquial, que a la memoria de su marido, don José María Quijano y Fernández Hontoria, levantaba a sus expensas en los Corrales de Buel-

<sup>2</sup> Referencias a su estética y a su personalidad dentro del arte de su tiempo, se hallan, también, pero diluidas, en *Tres diálogos fingidos*, de Juan de la Encina, que encabezan la colección de sus obras, publicada por la Editorial Victoria con el título *Monografía de Victorio Macho*, Madrid, 1926.

<sup>3</sup> Entre los *datos biográficos*, que se encuentran en la obra *Victorio Macho*, impresa en 1926, se dice: «Actualmente trabaja en la fuente a Concha Espina, para Santander», y en el número 49 aparece un «Proyecto de la fuente a Concha Espina en Santander» (dibujo). Pero no fue inaugurada hasta finales del verano de 1927, con posterioridad al Cristo de los Corrales.

<sup>4</sup> En el citado libro sobre Victorio Macho no se hace referencia a este encargo; como el año de impresión es el de 1926, habrá que colocarlo a fines de 1925 o en el mismo año 26.



na, su viuda, la excelentísima señora doña Soledad de la Colina y de la Mora, Condesa de las Forjas de Buelna, quiso la generosa donante enriquecer el hermoso templo—obra del notable arquitecto montañés Leonardo Rucabado—con una escultura de Cristo Crucificado, que apartándose de todo lo comercial y de convencionalismos históricos, fuese una auténtica obra de arte, original y sagrada a la vez. Tuvo el gran acierto de confiar la realización a V. Macho, llegado en aquella hora a la plenitud ubérrima de sus facultades artísticas.

No conozco el contrato. Su fecha puede calcularse, con aproximación, bien entrado el año 1925. La grandeza y novedad del tema debieron de impresionar profundamente al artista. Si juzgáramos por el libro *Victorio Macho*, en el que se halla reunida su obra (dibujos y esculturas) hasta ese año, la novedad sería completa; sin embargo, hay memoria de que V. Macho modeló en sus años juveniles algunas imágenes religiosas<sup>5</sup>. Mas por no haber pasado de bocetos, por quedar tan distantes del momento de su vida en que nos hallamos, y por serme desconocidas, estas primicias de su espíritu religioso debo consignarlas aquí más a título de antecedente histórico que artístico.

Anhelando una auténtica inspiración sacra en tema tan comprometedor—pesaba sobre su espíritu, sin coartar su libertad, el riquísimo repertorio de los Cristos españoles—, V. Macho buscó la soledad de un monte, propicia a la reconcentración iluminadora, en torno a las vivencias religiosas de su infancia. Veinticinco años más tarde, desde la lejana América, recordaba, conmovido, este fecundo retiro a la agreste soledad:

«¡Felices y bienaventurados tiempos aquellos en que le concebí o, mejor dicho, se me reveló leyendo a los evangelistas en un monte de la provincia de Palencia; aquella tierra bíblica, donde el cielo es tan puro y luminoso e inspira tales prodigios que me parecía escuchar las divinas y humanísimas parábolas de Jesús, cuando el viento mecía las hojas de las encinas centenarias!»<sup>6</sup>.

Para realizar aquella imagen del Crucificado, concebida en la

<sup>5</sup> «Hizo a los diecisiete años una «Piedad» que pensaba dedicársela al sepulcro de sus padres, y un «Jesús en el Huerto de los Olivos», para un paso procesional, ambos en boceto.» Debo este dato, hasta el presente desconocido, a la deferente bondad de la viuda del genial artista e ilustre académico, la excelentísima señora doña Zoila Barrós Conti.

<sup>6</sup> Carta del 19 de octubre de 1951 a don Miguel Quijano de la Colina (hijo de doña Soledad). El amable destinatario ha puesto a mi disposición las cartas que conserva de Victorio Macho, son posteriores a la época en que hizo el Cristo.

J. Simón Cabarga, en una bella y emotiva evocación (publicada en *El Diario Montañés*, 23 de enero de 1927) de la escultura y del artista—cuya estética explana con certera precisión y perspicacia—nos da otra versión de su huida a la montaña, coincidente con la trascrita, recibida, entonces, de labios de V. Macho: «Para realizar mi obra—nos decía Macho—, esta obra que era mi obsesión desde los primeros aleteos de mi imaginación en la infancia, tuve que recluirme en una majada de pastores, en la montaña de Palencia, cerca de la patria del excelso Berruguete, y allí aislarme a toda emoción exterior, reconcentrarme bebiendo en los libros sagrados la verdad que había de presidir mi escultura.»

solitaria meditación del encinar centenario, eligió el vigoroso escultor palentino el bronce, su material favorito. Con esto, en cierto modo, se colocaba al margen de la tradición de los imagineros españoles de todos los tiempos, y aun del uso corriente en el medievo europeo, aproximándose al Renacimiento florentino; la proximidad, con todo, es solamente relativa:

«En su largo reinado—advierte Tormo—faltó al Renacimiento (salvo en España) ambiente para la más difícil de las concepciones estéticas del arte cristiano. En cambio, el Crucifijo de Macho produce a primera vista, y a pesar de su escrupulosa ciencia anatómica, el efecto de los Crucifijos del gótico, con ser tan esencialmente distinto. Entre los del primer Renacimiento recórdole al cronista (Tormo) la conmoción espiritual del único entre tantos, aun frente a los de Donatello, el de su rival y como arquitecto famosísimo Brunelleschi, talla en tamaño natural, conservada en Santa María Novella, de Florencia» (p. 32).

No obstante las demoras, extrínsecas al artista, que suelen darse en la técnica del vaciado en bronce, puso V. Macho tanto ardor en su obra, que para finales de 1926 estaba enteramente terminada. En los últimos días de diciembre, pudo ya exponerla en su taller del paseo de Rosales. La exposición fue muy visitada, desde S. M. el Rey, don Alfonso XIII y la Infanta Isabel, hasta gente sencilla del pueblo, con general admiración y aplauso. Contribuyó, sin duda, al concurso la elogiosa atención dispensada a la imagen por la prensa madrileña<sup>7</sup>.

En conformidad con su deseo de que, en su Crucifijo dominase, sobre otras, la expresión de augusto reposo, escogió el momento próximo siguiente a la expiración: el cuerpo aún flexible, la boca y ojos entreabiertos, y sin vista, la hermosa faz serena, dan la imagen acabada de la muerte-sueño del divino Redentor de la humanidad.

Con esta idea inspiradora relaciona Tormo dos notas novedosas, que llamaron entonces—y siguen llamando—la atención, en el Cristo de los Corrales: la sustitución de la cruz habitual latina por la de forma de *Tau* griega, y la supresión de la corona de espinas<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Merecen destacarse por su extensión y valía, el artículo de Francisco Alcántara en *El Sol* del 19 de diciembre, el de Angel Vegue y Goldoni en *El Imparcial* del 29, el de *La Epoca* del 15 de enero de 1927 por Luis G. de Valdeavellano y el de Jacinto Grau en *Informaciones* del 3 de febrero. Destacóse, singularmente, en esta ocasión con ejemplar oportunidad la Prensa más estrictamente católica: en *El Universo* (Revista de A. C.) Federico Leal, y, sobre todo, Elías Tormo en el artículo citado de *El Debate*, complementado por otro más extenso en *La Lectura Dominical* (Órgano del Apostolado de la Prensa), el 8 de enero.

<sup>8</sup> El tipo de cruz fue objeto de comentarios, sobre todo por estar la imagen destinada a una iglesia rural. Como entre las personas que opusieron este reparo se encontraban la popular Infanta Isabel y el Nuncio de S. S. Msr. Tedeschini, fue tomado en consideración y sometida la decisión al fallo de don Elías Tormo, quien mantuvo la legitimidad de ambas innovaciones.



«A la inspiración severa, majestuosa, de Cristo como Redentor—escribe Tormo—no precisamente como Cristo varón de dolores, se debe la decisión, que se discutirá seguramente, de no haberle puesto la corona de espinas, por creer que ella rompería la significativa hermosura de aquella nobilísima convexidad de la frente sin mancha, todavía preñada del pensamiento. Recordará el crítico (entre paréntesis) que durante mil años los Crucifijos no mostraron corona de espinas, novedad un día en la Edad Media. La misma cruz ha querido (en aras al ideal del soberano trágico reposo) que fuera la *commissa* o de solos tres brazos, la conocida en las catacumbas y la a veces pintada en sus Crucifijos llenos de unción mística por Fray Angélico, el pintor santo» (p. 35).

Acaso la idea de la cruz de tres brazos naciera en el artista por el recuerdo del retablo de la capilla mayor de la catedral palentina, en el cual, en el cuadro del camino del Calvario, de Juan de Flandes, Jesús porta la cruz *commissa*.

Como herencia del realismo de su etapa primera, conservó siempre V. Macho una preocupación y pericia anatómicas extraordinarias, que se traducen aquí en uno de los valores plásticos más notables del «Cristo de los Corrales». Mediante preciso y detallado análisis—verdadera lección de anatomía—, muestra Tormo cómo «frente a los demasiado bellos desnudos de los Cristos del Renacimiento, Macho le ha hecho decir a su bronce contexturas físicas, tensiones fisiológicas, esfuerzos musculares en distensiones (no en contracciones) que acertadamente y por contraste hagan ver aquel reposo soberano de la actitud expresiva del mártir Redentor». Hace, luego, «por vía de ejemplo» un detenido examen muscular de piernas, brazos y tronco, y termina con igual exactitud técnica: «En la misma cabeza, toda serena majestad de víctima voluntaria y propiciatoria, nótese el acusado hundimiento de la sien (ala mayor y cóncava del hueso esfenoides) y el no menos acusado levantamiento en el prominente pómulo de la mejilla (el hueso malar).

Complemento y secuencia de esa exactitud anatómica—«sobre el presupuesto de una sensibilidad de artista siempre viva, aun en la traducción de los menores detalles, y de una técnica cumplida también y de una orientación estética verdaderamente feliz: que el estudio en arte por sí sólo es impotencia»—es la belleza lineal de la imagen victoriana, descrita con sutil maestría por el arquitecto y crítico de arte Elías Ortiz de la Torre, a quien debe el arte de la Montaña tantas apreciaciones de fina sensibilidad estética:

«Línea delicadísima la que, partiendo de la mano, baja por el contorno del brazo, del torso y de la pierna, hasta los dedos del pie; línea de una suavidad y armonía inefables. ¡Con qué acierto supremo han sido colocados los brazos con la inclinación justa, única, que corresponde a la proporción de la figura y a la inflexión del contorno que ha de producir el efecto perseguido!

Yo os invito a que recorrais detenidamente con la vista toda la imagen.

Los pies grandes, nervudos, de anatomía fuertemente acusada, son pies de peregrino, de predicador peripatético, acostumbrado a caminar descalzo

sobre la llanura pedregosa. Las piernas son maravillosas: finas, de impecable línea, de modelado exquisito y sobrio. Se pliega el paño con ondulaciones repetidas y simétricas como una cadencia musical y cae gravemente por el lado izquierdo, sin abullonamientos barrocos. El abdomen, la parte menos noble del cuerpo, está tratada con suma discreción. En el tórax se concentra e intensifica el interés de la escultura, que une a las eminentes cualidades técnicas, las del sentimiento más puro y penetrante.

La cabeza, noble y austera, es la más fiel imagen del dolor mudo y resignado, del sacrificio consciente e inevitable.

En los brazos enjutos, la materia se va sutilizando como si a medida que el cuerpo asciende y se separa de la tierra la parte material fuera cediendo el puesto al espíritu. Y este efecto de sutilidad, de incorporeidad, llega a su más alta expresión en las manos, que son como dos llamas etéreas, que se escapan hacia las alturas»<sup>9</sup>.

Se advierte, en efecto, una estilizada idealización, que asciende desde el perfecto modelado realista de los pies (¡admirables pies desnudos de las estatuas yacentes de su hermano Marcelo y de Menéndez Pelayo!), a través de estilizaciones paralelísticas de los pliegues del paño de pureza, de la barba y cabellos, que, ciñéndose, apagadamente, al cráneo destacan su noble rotundidad, hasta esas manos, abocetadas, de dedos blandamente unidos, sin crispación alguna, que se alzan, orantes, al cielo, cual si se tratase de un cuerpo semi-ingrávido, apenas pendiente de ellas.

Quien visita la parroquial de los Corrales y penetra en la severa capilla, tan del agrado del artista<sup>10</sup>, dedicada al Cristo, al contemplar el magnífico bronce victoriano «patinado con tonalidades doradas, verdosas y cárdenas, semejantes en cierto modo a las bellas policromías de las tallas de la imaginería castellana», experimenta una profunda impresión estética y una auténtica emoción religiosa, y se confirma en que no fue sólo el entusiasmo del momento y el afecto regional lo que movía a Elías Ortiz de la Torre, cuando auguraba que «este Cristo... dentro de algunos años sonará en las páginas de la historia del arte con la misma voz de acatamiento con que suenan las más altas e indiscutibles obras clásicas, entonces se dirá: El Cristo de Donatello, el Cristo de Benvenuto y el Cristo de Macho, enlazándolos en una común admiración, y la aldea montañesa que albergue esta obra de arte adquirirá la consideración de santuario artístico».

\* \* \*

En el «Cristo de los Corrales» de Buelna, la fama del artista precede al conocimiento directo de la imagen, guiándonos al escondido valle, rodeado de montañas, donde ésta se guarda. Por el contrario, el

<sup>9</sup> Conferencia pronunciada el 29 de enero de 1927, en el salón de la Biblioteca Municipal de Santander, donde se encontraba expuesto el Cristo (o. c., p. 70).

<sup>10</sup> En 1961 visitó V. Macho, con su esposa, Zoilita, la iglesia de los Corrales. En carta a Miguel Quijano, de 7 de diciembre, escribía: «La capilla, donde habéis instalado la bronceína imagen del Cristo, nos pareció tan sobria como impresionante.»



«Cristo del Otero», con su figura impar, sale al encuentro de cuantos se acercan a Palencia, dominando desde su pedestal del Otero la llanura castellana, y pregonando el nombre de quien lo plasmara, como con humilde verdad ha expresado V. Macho, en frase feliz: «No soy yo el que hizo 'El Cristo del Otero', es El el que me hizo a mí.»<sup>11</sup>

Fue en octubre de 1926, en la primera fiesta de Cristo Rey (instituida por S. S. Pío XI, en la encíclica *Quas primas* del 11 de diciembre de 1925), cuando el señor Obispo, don Agustín Parrado, propuso la idea de erigir por suscripción popular (ciudad, diócesis y provincia) «una monumental estatua de Nuestro Rey de Amor, el Sagrado Corazón de Jesús, y el deseo de solemnizar con la feliz inauguración de esta estatua el primer aniversario de la festividad de la divina Realeza».

Desde el principio tuvo el señor Obispo la idea de que la estatua se levantase, no en una plaza o sobre uno de los edificios de la capital, sino en el Otero que domina la ciudad y llanura palentinas, desde donde bendijese a toda la diócesis. El Otero, además de su situación y silueta privilegiadas para el caso, tenía, también, para los palentinos carácter sagrado, por hallarse en su parte alta, cerca ya de la cima, la ermita—en parte socavada—llamada del «Cristo del Otero» por el Crucifijo en ella venerado.

A 15 de febrero de 1927 exhortaba el Prelado a sus diocesanos a contribuir a la erección del monumento. Ese año y los dos siguientes se pasarían en recaudar fondos. Al fin, el 15 de junio de 1930, bendecía el señor Parrado el sitio del Otero donde se levantaría la estatua, según el proyecto del «genial artista palentino»<sup>12</sup>. En su Alocución manifestaba ilusionado: «¿Será viable la empresa de transformar la cumbre serena y airosa, que parece gigantesco pedestal colocado por reveladora voluntad del Creador en los aledaños de Palencia para sostener colosal estatua, en lugar sagrado que atraiga las miradas y conmueva los corazones de las muchedumbres...?»

No se ha de sospechar por estas palabras que, en esa fecha, existiese alguna duda sobre la elección del proyecto; se trata de una interrogación oratoria, para expresar el anhelo de don Agustín Parrado de ver elevarse pronto el tan ansiado monumento. El original proyecto de V. Macho tuvo siempre en el Prelado apoyo entusiasta y decidido, no obstante las opiniones en contra. Acaso envuelva la cita alguna alusión a las dificultades inherentes al audaz proyecto,

<sup>11</sup> Palabras tomadas del «Recordatorio».

<sup>12</sup> Mis diligencias para encontrar los proyectos presentados han salido fallidas. Mas por referencias tengo por cierto que la idea de una estatua colosal, cuyos pies se apoyasen directamente sobre la cima del Otero, fue únicamente de V. Macho. Los otros proyectos al estilo del similar—por su emplazamiento—levantado en el Cerro de los Angeles, constaban de estatua y pedestal.

En este apartado de mi artículo he visto limitada mi información a la colección del *Boletín Eclesiástico del Obispado de Palencia*, en contraste con la abundancia de documentos para las dos esculturas montañesas.

técnicas y aun de trasporte de materiales, dado el mal camino—todavía hoy tan deficiente—que sube a la cumbre del Otero.

Con todo, era tanto el entusiasmo con que se llevaban las obras, que a los tres meses (en su carta pastoral del 15 de septiembre) manifestaba su esperanza de poder inaugurarlos en la próxima fiesta de Cristo Rey, último domingo de octubre. No pudo ser así. Y, aunque la estatua estuvo acabada para enero, por motivos extrínsecos se fijó la inauguración para junio<sup>13</sup>. Entre tanto, vino, en abril, la República; en mayo, la quema de conventos; y en espera de días mejores, la fecha inaugural se fue aplazando *sine die*<sup>14</sup>.

En dos detalles se aparta la estatua erigida en el Otero de la maqueta presentada por el escultor. Abrense en ésta los brazos, acogedores, invitando a la aproximación confiada. Posición, tan frecuente en imágenes del Sagrado Corazón, se cambió por motivos que desconozco (por probable voluntad del artista) en la actual: las manos se alzan en actitud orante, similar a la del sacerdote en la santa misa, de abolengo catacumbal, presentándonos a Cristo en la altura del montículo como Mediador señero entre el Cielo y la Tierra.

El otro detalle se refiere a la túnica. En la maqueta aparece ésta con una cubrición de cerámica vidriada. Esta idea, grata por su vistosidad refulgente al elemento popular fue abandonada, prevaleciendo la inclinación del escultor a la sencilla austeridad del gris blanquecino del cemento, moteado por piedras blancas, que lo aproximan al granito.

Por haber quedado la túnica, con la deliberada eliminación del

<sup>13</sup> Con motivo de la inauguración, el señor Obispo proyectó una Asamblea general de A. C. En la «Crónica diocesana» (Bol. de octubre, p. 657) se dice que los solemnísimos cultos dispuestos para el día de Cristo Rey se aplazan hasta que pueda ser inaugurado el monumento. En la «Crónica» (Bol. de enero, p. 127), se da cuenta de una reunión tenida en el palacio episcopal, en enero del 31, a fin de ultimar detalles para la inauguración del monumento «ya felizmente terminado». Se añade que existía en esa fecha un déficit de 8.000 pesetas, «que se esperaba pronto ver cubierto», y que aún quedaba «por determinar los gastos que necesariamente ha de ocasionar la iluminación del monumento, por muy modesta que ésta sea y siquiera se haga dentro de la mayor economía posible, ya que según general apreciación, se considera ello como obligado complemento».

Se trató, además, de la fecha de la inauguración y por acuerdo unánime se aceptó la propuesta del señor Parrado, de que se difiriese hasta junio; por ser el mes del Sagrado Corazón, y porque, deseando que concurriese el mayor número de personas de toda la diócesis, dada la inclemencia del tiempo, no parecían aquellos meses tiempo oportuno.

<sup>14</sup> El proyecto de don Agustín Parrado era el de una inauguración solemnísima con la asistencia de los alcaldes y corporaciones de toda la provincia y diócesis, que se consagrarían ese día al Corazón de Jesús. Las circunstancias no lo hicieron viable.

El P. Silverio de la Vega—que junto al señor Obispo trabajó intensamente en pro del monumento—organizó en aquellos meses unos retiros en el Otero. Pasaban el día en aquella altura, orando en las ermitas al pie de la estatua, pidiendo por España y por la provincia, ocupados en devotos ejercicios (v. gr.: examen de conciencia y Letanías de los Santos antes de la comida). En uno de esos días de retiro, el P. Vega, por indicación del señor Obispo, bendijo la estatua con el rito oficial de la Iglesia. Esta ha sido la única bendición litúrgica del monumento. El cual no ha conseguido—en la medida que entonces se esperaba—convertirse en centro de atracción piadosa, ni tampoco el cuidado y adorno que se merece, respetando, por supuesto, su aspecto natural.



manto, como indumento único, la caída en pliegues verticales—estilizados según clásicas estrías—confiere a la estirada figura cierto aspecto de fuste griego, un tanto humanizado por la línea horizontal del talle (ausente en la maqueta), que suscita el recuerdo del auriga délfico. Sobre el pecho—de acuerdo con la muy parca policromía de toda la efigie—se muestra el Corazón en dibujo estilizado, poco visible.

Como en el «Cristo de los Corrales»—con el cual tiene claro parentesco—el tipo elegido es el de un semita, de elevada estatura, rostro alargado, braquicéfalo, de frente despejada y cabellera castaña, ceñida al redondo cráneo. La carnación es tostada, con la verdad del cutis curtido por los soles y hielos de Palestina, y... de la Meseta. Acaso esa tonalidad terrosa de la piel, en contraste con la blanquecina túnica—más que el hieratismo y la monumentalidad gigánteas—sea lo que da un vago aire de figura varonil egipcia al «Cristo del Otero», aunque el espíritu y las líneas de la estatua palentina estén distantes del concepto y formas de la plástica egipcia.

Desde especiales puntos de vista y con luces y horas determinadas, la belleza e impresionante efecto del original monumento se acrecienta: Tal, la vista aérea, o la silueta de perfil, destacándose en fuerte contraluz en uno de esos maravillosos atardeceres castellanos; tal, la vista de frente desde el humilde barrio edificado a los pies del Otero, en esa hora vespéral, en que la estatua se enriquece plásticamente por el profundo claroscuro de la túnica, o proyectándose sobre un fondo de nubes en días tormentosos; tal, finalmente, divisada en la lejanía, iluminada en la oscura noche, cual si Jesús se apareciese de nuevo refulgente, domeñando el mar embrabecido, sobre la cresta de una ola, como en la escena nocturna del lago Tiberiades.

\* \* \*

Como queda dicho a consecuencia de la situación creada por el régimen republicano no llegó a tenerse la solemne inauguración proyectada del «Cristo del Otero». Aquel día, tan esperado, que hubiera sido de exaltación y triunfo para el artista no llegó nunca. ¿Influiría esta circunstancia en su cambio de sentimientos hacia la República? En septiembre de 1932, escribía a Miguel Quijano: «Soy un solitario entrañable, un español como Unamuno, a quien le duele España. Un artista, o mejor, un creador a quien le duele la República, esta República por supuesto.»

Aquella República—tan fatal para el arte sacro español por las pérdidas incalculables, ocasionadas al patrimonio artístico de la Iglesia, no por la guerra, sino por la revolución marxista por ella en-

gendradora—significó, también, el cese completo de las actividades artísticas sagradas, y, consiguientemente, puso fin a la obra religiosa del genial escultor palentino, iniciada tan brillantemente pocos años antes. Su prolongada estancia en América, tan fecunda y gloriosa para el artista, resultó estéril en lo religioso; fue necesario su regreso a la Patria para que se le presentase ocasión (no única) de volver a modelar esculturas sagradas. La más notable es su «Piedad» para el sepulcro de Menéndez Pelayo.

«Era yo un mocillo cuando conocí al glorioso Menéndez Pelayo; su noble figura me impresionó tanto, que le seguía por las calles y paseos de Santander, para captar sus rasgos y modelar su busto» 15.

Completa esta noticia una anécdota recogida por E. Sánchez Reyes, a propósito de las equivocaciones o inadvertencias en las que incurría con frecuencia don Marcelino a causa de andar habitualmente abstraído:

«Victorio Macho, siendo muy joven, tenía comenzado un busto de don Marcelino que deseaba terminar. Regresó Menéndez Pelayo a Madrid a fines de septiembre, malhumorado por dejar su Santander y por la ingrata tarea de los exámenes que se le echaba encima. «¡Don Marcelino, don Marcelino!—le gritaba el escultor que le vio meterse en la Academia de la Historia, y detrás de él continuaba escaleras arriba para preguntarle si quería posar de nuevo—. ¡Don Marcelino, don Marcelino!» Por fin éste, sin apenas volver la cabeza y sin dejar de trepar por la escalera, le dice: «¡Nada, nada, a estudiar! ¡Ya le he dicho que este año no admito ninguna recomendación»... 16.

«Ello fue—concluye V. Macho—que hice un busto en marmol y lo llevé a su biblioteca como homenaje; él me honró con su retrato y un generoso autógrafo, que me estimularon grandemente. Pero, después, pasaron el tiempo y tantas cosas que aquel busto de marmol y el autógrafo desaparecieron» 17.

Con estos antecedentes es natural que cuando se trató de levantar en Santander un monumento a Menéndez Pelayo, unos años después de su muerte, aspirase V. Macho a ser el designado para realizarlo. A ese fin expuso en el Ateneo santanderino un proyecto, que suscitó acalorada polémica, reflejada en la Prensa de aquellos días. Aunque Victorio Macho contaba en Santander con buenos amigos y entusiasmas partidarios, y, además del de don Marcelino, tenía en Santander

15 Palabras de V. Macho, en la Cátedra de Menéndez Pelayo, el 21 de mayo de 1960 (*Boletín de la Biblioteca de M. P.*, 1960, p. 217).

16 *Don Marcelino. Biografía del último de nuestros Humanistas*, Santander, 1956, página 326.

17 *Ibid.* Según noticia, comunicada por Sánchez Reyes, «Este busto se conservó muchos años en el Círculo de Recreo de Santander, y fue violentamente destruido por las masas que asaltaron e incendiaron el mencionado Círculo el año 1931».



otros bustos de personas conocidas, como quiera que por aquellos años (1914-1915) su obra y fama eran aún limitadas, la Junta del monumento se inclinó a la opinión más general entre los expertos, adjudicando la obra a un consagrado de la talla y nombradía de Mariano Benlliure<sup>18</sup>.

Si entonces sus aspiraciones salieron fallidas, hallaron pleno y feliz cumplimiento en 1956, centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo (3, noviembre, 1856), La Junta provincial del centenario tuvo el acertado acuerdo de encargar a V. Macho el monumento funerario, que sería erigido en la catedral santanderina.

Pronto tuvo modelado el boceto. En carta de 24 de mayo de 1956 anunciaba a la Junta<sup>19</sup> el envío del proyecto, con el ruego implícito de que fuese plenamente respetado:

«Por eso, en la creencia de haber alcanzado—aunque en germen aún—lo esencial de la idea, no me sentía capaz de alterar una composición, que, pese al reducido tamaño del boceto, tiene el ambiente religioso y espiritual y hasta dijérase el eco conmovedor del canto llano y ese místico olor a incienso, que flota en los templos góticos y asciende como una plegaria hacia lo alto de las bóvedas ojivales.

Creo también haber logrado la armonía de planos y formas que enmarcan y envuelven como un halo glorioso el grupo de la «Piedad» y la estatua yacente de Menéndez Pelayo, e incluso la unidad arquitectónica y escultórica del conjunto monumental.»

De las dos partes que constaba el boceto, la primera en la realización fue la «Piedad», descrita por el artista con estas palabras:

«El tema fundamental es la «Piedad», inagotable inspirador de pintores y escultores, y de tan pura emoción religiosa, que hace brotar lágrimas y caer de rodillas a quienes contemplan una impresionante interpretación de tan humana y divina escena. Tendrá la dimensión de dos metros venticinco, aproximadamente, mayor del tamaño natural, como lo requiere la altura a que habrá de colocarse, y será de bronce patinado con tonalidades doradas, verdosas y cárdenas, semejantes en cierto modo a las bellas policromías de las tallas de la imaginería castellana. Esta obra escultórica estará sustentada por tres ménsulas de piedra que formarán como un retablo, dando la sensación de elevar las figuras hasta parecer ingravídas, como una aparición, y más en la noche, iluminadas con la proyección de luz que tengo pensada»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Puede verse una referencia bastante detallada a este hecho de la carrera artística de V. Macho en F. SÁNCHEZ GONZÁLEZ (*Pepe Montaña*): *La vida en Santander. Hechos y figuras* (cincuenta años: 1900-1949), II, Santander, 1950, pp. 67-68.

<sup>19</sup> La carta va dirigida a don Ignacio Aguilera y a don José Simón Cabarga, Presidente y Secretario de la Junta Técnica. Debo a la amabilidad del último—a quien va dirigida la casi totalidad de las cartas—el haberlas podido utilizar.

<sup>20</sup> Trozo de una carta, publicada por G. NIETO: *El monumento funerario de Menéndez Pelayo*, obra de Victorio Macho, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1956, LXII, pp. 259 y 60.

Aparte del hecho general de ser la «Piedad» motivo frecuente en la escultura funeraria, en el caso particular de V. Macho recordemos que «a los diecisiete años hizo una «Piedad», que pensaba dedicársela al sepulcro de sus padres». Además, la piedad, virtud humana, fue distintivo de su alma<sup>21</sup>, y, en su obra, la piedad—en su doble haz: la del amor filial a la madre y la del amor materno hacia el hijo arrebatado por la muerte—obtuvo magnífica expresión plástica.

De su primera época, es una talla en madera de su madre, menos conocida; y, posterior, el divulgado y admirable retrato, en piedra, que ha sugerido a Camón Aznar este certero comentario:

«Sus esculturas, aun las más personales, son tan compendiadoras de una expresión o de una situación mental que pasan a ser simbólicas. Es este el fruto mejor de su poderosa técnica. Parecen encarnar un sentimiento colectivo. Y ello no está lejos de la misma intención de Victorio Macho, que dice que en la estatua de su madre ha representado a la madre de todos. Y en la de su hermano Marcelo, la venganza frente a la muerte al perpetuarlo fuera del olvido»<sup>22</sup>.

Del segundo aspecto de la piedad: el del amor materno, tiene Victorio Macho el grupo de una madre, que sostiene en su regazo el cuerpo muerto o moribundo<sup>23</sup> del hijo. Es una mujer robusta del pueblo, el brazo derecho pende con gesto de inútil desaliento, sobre el izquierdo, doblado, descansa la cabeza del niño, como de doce años, de cuerpo esquelético, consumido por la enfermedad; el rostro de la madre vuelto hacia el hijo expresa el anhelo imposible de trasferir al cuerpo, sin vida, la que rebosa del suyo<sup>24</sup>.

Pero el antecedente próximo de la «Piedad» santanderina se halla en el estupendo relieve, en mármol, del monumento al doctor Llorente. Una figura femenina, en pie, apenas esbozada, sostiene el cadáver de un hombre todavía joven. Un pesado velo pende de la inclinada cabeza de la mujer (la madre), ocultando su rostro (reminiscencia gótica), sus manos sarmentosas se crispan sobre el pecho del hijo por el convulso esfuerzo de mantener enhiesto el inerte cuerpo—de varonil hermo-

<sup>21</sup> «En una carta fechada el 7 de julio de 1952, dirigida a su amigo Ballesteros, de Martos, le escribía: «Otra vez estoy con mi cuerpo fenecedor en España, que en alma siempre lo estuve. He traído conmigo los restos mortales de mi madre y de mi hermana Josefina, que ya descansan junto con los de mi buen padre y mi hermana Eloísa, en el cementerio del Este» (A B C, julio, 13, 1966). En carta a Miguel Quijano (17 septiembre 1932), decía: «Y entre tanto otro dolor, la muerte de mi padre, aquel hombre sobrio de caballerosidad innata»; y a 19 de octubre de 1951: «Perdí a mi madre y a mi hermana Josefina, santas criaturas, que me siguieron desde Madrid, como dos sombras bienhechoras.»

<sup>22</sup> Citado por A. M. Campoy, A B C, 20 julio 1966.

<sup>23</sup> Juan de la Encina (o. c., p. 25): «Su concepto arquitectural de la escultura se muestra... en su estatua en piedra dorada de aquella madre afligida con el niño enfermo y dolorido en el regazo.»

<sup>24</sup> En el libro *Victorio Macho* (núms. 39-41), esta escultura lleva el epígrafe de «Piedad». Lo cual resulta significativo.



suras en su perfecta anatomía—, cuyas piernas se doblan vencidas por el peso. A su lado—con carácter, plenamente logrado, de estela clásica—el bajo-relieve esfumado de un cuerpo desnudo de mujer joven (la esposa), que sostiene con su diestra el brazo derecho del varón.

La sublimación o transformación «a lo divino» del relieve descrito es la realizada por V. Macho, en bulto redondo, a más de treinta años de distancia, en su «Piedad» de 1956.

Las coincidencias en cuanto al admirable desnudo masculino son patentes, pero las diferencias con el grupo del relieve son notables. En la «Piedad», la cabeza de la madre no se inclina abatida, sino que se alza al cielo en plegaria al Padre, exhalada de la boca entreabierta; rostro demacrado de salientes pómulos, contraído por un rictus de dolor intensísimo; el largo cuello, la postura erecta y fatigada a la vez, dan a la figura de la Virgen un perfil de gran esbeltez y dolorosa lasitud. Sus brazos sostienen—sin esfuerzo—el divino Cuerpo, cuya cabeza no cae hacia atrás como en el relieve, mas, levemente inclinada, se vuelve hacia los fieles implorantes.

La innovación más audaz se encuentra en la disposición de los brazos: en el relieve, éstos inician la figura de cruz, aunque los antebrazos caen pesadamente hacia el suelo; en la «Piedad», conservan la postura que tuvieron en la cruz: el izquierdo apoyado, a lo largo, en el de la Madre, el derecho, sostenido por la axila, se mantiene horizontal.

Por la caída natural de los pliegues del paño de pureza y del manto de la Virgen, sin las estilizaciones convencionales de otras obras de Macho, por la falta de abocetamiento de las manos y por otros detalles el grupo de la «Piedad» resulta más próximo al realismo que el «Cristo de los Corrales».

Tal se nos ofrece el hermoso bronce, perfectamente terminado, en consonancia con la alta inspiración artística y religiosa, que presidió la concepción del boceto, descrito por V. Macho con precisa y ungida palabra:

«'La Divina Cruz' pudiera llamarse este patético grupo, en el que los brazos y las manos de Cristo, extendidos horizontalmente con expresión de infinita ternura, y la dulce figura de la Virgen, como extática entre la tierra y el cielo, sugerirán el recuerdo de la Cruz del Calvario, humanizada por las efigies de la Madre y del Hijo»<sup>25</sup>.

Dudo que pueda darse expresión plástica más profunda y feliz que esta «Piedad» victoriana a la sublime idea teológica de la Corredención de María.

<sup>25</sup> *Art. cit.*, p. 260.

Resulta interesante señalar algunos detalles de la realización de la estatua:

A 16 de julio enviaba V. Macho fotos del grupo de la «Piedad», tomadas de la obra en barro, y añadía: «Hoy ya están hechos los moldes y dentro de unos días podrá llevarse el modelo a Madrid para proceder a la fundición. Como V. verá he trabajado con entusiasmo tan grande como inspirado por idea tan profundamente religiosa»<sup>26</sup>.

Entretanto en Santander trabajaban activamente los canteros en el arcosolio que había de cobijar el monumento: una elevada ojiva de arista biselada, decorado el bisel por doble estría, dorada, en zigzag<sup>27</sup>, y labraban, en piedra de Escobedo, la urna para los restos de don Marcelino<sup>28</sup>.

Como la fecha fijada para el traslado oficial de los restos estaba próxima, se determinó que para ese acto se colocase, provisionalmente, un vaciado de la «Piedad», en yeso patinado como bronce. En esta forma se celebró la solemne traslación, presidida por el Jefe del Estado, el 27 de agosto. En ella se halló el artista, y a su vuelta a Toledo comunicaba sus impresiones:

«He presenciado conmovido la pura emoción que esa «Divina Cruz» que concebí para el sepulcro de Menéndez Pelayo ha producido en las almas sencillas y también en destacadas personalidades, que asistieron al grandioso acto del traslado a la Catedral de los restos del glorioso montañés, y he visto a las viejucas santanderinas rezar ante el grupo de la «Piedad», y he acariciado enternecido la frente pálida de alguna de ellas, que me recordaba a mi madre, lo que me alienta para seguir mi obra con mayor fervor, hasta el punto de no tomar en cuenta el notorio silenciamiento que la Prensa santanderina, en esta ocasión, ha mostrado hacia mí y mi obra»<sup>29</sup>.

Una vez ingresado el grupo de la «Piedad» en la fundición Codina de Madrid, V. Macho se ocupa en la importante labor de retocar las ceras, y en tramitar la obtención del «bronce de cañón» a fin de conseguir una perfecta aleación para su estatua<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Carta de V. Macho al Gobernador de Santander, don Jacobo Roldán, Presidente de la Junta.

<sup>27</sup> Los canónigos, con el fin de no retrasar la obra, habían suspendido los cabildos y reducido el tiempo destinado al culto. (Carta de J. Simón Cabarga a V. Macho, 9 julio 56.)

<sup>28</sup> A 28 de julio enviaba V. Macho «las letras del abecedario trazadas por mí con el clásico estilo lapidario que deseo», para la inscripción latina de la urna.

<sup>29</sup> A J. Simón Cabarga, Toledo, 31 agosto 56.

<sup>30</sup> A 6 de octubre comunicaba a Simón Cabarga desde Toledo que había estado en Madrid para «retocar las ceras del grupo de la 'Piedad', que al cabo de dos días de labor he dejado terminado lo más importante y sólo me queda por repasar la parte inferior, o sea las piernas del Cristo, para lo que volveré a finales de la próxima semana»; y el 28: «el viernes pasado, volví a la Fundición Codina y también dejé retocadas las ceras de la parte inferior del grupo, o sea las piernas del Cristo y de la figura de la Virgen; por lo tanto, los fundidores se disponen a fundir, y para ello esperan saber si se podrá contar con el bronce de cañón solicitado, pues tal como ya están los trabajos es absolutamente necesario acometer la fundición sin demora algu-



Aunque la estatua tumbal de don Marcelino forma una unidad con el grupo de la Piedad, dado que su estudio, llevado con el detalle que el de aquélla, ocuparía demasiado espacio, omito cuanto se refiera a la estatua yacente. Tan sólo añadiré que el bronce de la «Piedad» fue inaugurado juntamente con el mausoleo, ya plenamente terminado, el 19 de mayo de 1958 (aniversario de la muerte de Menéndez Pelayo), y lamentaré con Gerardo Diego<sup>31</sup> el que Camón Aznar no pudiese «por premura e incompatibilidad con otro compromiso» hablar ese día, en Santander en la Cátedra de Menéndez Pelayo. Su palabra tan competente y creadora hubiera suplido con gran ventaja cuanto va dicho arriba.

\* \* \*

Todavía para que esta reseña de la obra religiosa de V. Macho sea completa, debo consignar que por encargo del alcalde de Ubeda hizo un proyecto de monumento a San Juan de la Cruz, que, infortunadamente, no pasó de boceto. Conocido éste por el párroco de la iglesia de San Juan de la Cruz de Madrid, entusiasmado con él, quiso realizarlo en su parroquia. También ahora surgieron dificultades. Uno de los arquitectos—pienso que, tal vez, por no armonizar las dimensiones del monumento con las del templo—fue de opinión que debería colocarse solamente la estatua del Santo, «y Victorio no consintió en ello. El monumento hubiera tenido aproximadamente unos ocho metros, y constaba de tres partes que formaban un todo: el ara de la fe; la llama de amor viva (que es un bloque de piedra estríada en forma de llamas ondulantes con toques de oro en las estrías) y encima la estatua del Santo en éxtasis, ingravido y los brazos en cruz»<sup>32</sup>.

El cuerpo menudo, enjuto (llama y pájaro) se yergue sobre las puntas de los pies, con los brazos extendidos como alas, conando seguir el vuelo del espíritu. El boceto deja adivinar lo que hubieran sido aquellos pies y manos y la expresión del rostro transformado por el arrebató del éxtasis.

La obra religiosa de Victorio Macho—que he tratado de exponer según la medida, tan limitada, de mis posibilidades—tuvo después de su muerte merecido coronamiento y recompensa en la concesión ecle-

---

na». Las gestiones realizadas por la Junta para obtener el «bronce de cañón» no tuvieron resultado; porque del Ministerio contestaron que la Fundición Codina debía de saber que en estos casos el bronce se da a cambio de chatarra. Estaban, por consiguiente, dispuestos a proporcionarlo, no a donarlo. Finalmente (17 enero 57) comunicaba V. Macho que el grupo de la «Piedad» «al fin, está fundido, por cierto, magníficamente, pues sepa usted amigo Cabarga, que se ha empleado el excelente bronce que me trajeron los Reyes Magos, aunque por causa de ello los zapatos que puse en esta «Roca Tarpeya» toledana hayan quedado un tanto maltrechos materialmente... Y a buen entendedor...».

<sup>31</sup> *Bol. Bibl. Menéndez Pelayo*, 1958, p. 107.

<sup>32</sup> Sigo el relato de su viuda, doña Zolla Barrós Conti, en carta que me dirigió con amable solicitud a 18 de agosto de 1966.

siástica de que su cuerpo descansase—conforme a sus deseos—a los pies de su estatua del Otero. En la tarde del 14 de julio los restos del artista insigne recibieron cristiana sepultura en la ermita del Cristo del Otero.

¿Presintió este afortunado descanso final V. Macho cuando dijo: «¡Y que sólo me creyeron cuando me encontraba tan feliz de sentirme a los pies de mi Cristo!»...? <sup>33</sup>.

RAFAEL M.<sup>a</sup> DE HORNEDO SJ

---

<sup>33</sup> Palabras tomadas del «Recordatorio». Ignoro la ocasión en que fueron escritas.



# Notas al protagonista de “Crimen y castigo”

## A propósito de su centenario

Hace justamente cien años, en 1866, Fedor Dostoyevski saca a luz una de sus más famosas novelas: *Crimen y castigo*. En ella aparece la reunión antinómica del doble mundo de Dostoyevski: el mundo del pecado, del crimen, el mundo del mal—en una palabra—frente a un segundo mundo—solución del primero—de resurrección y luz: «...los dos (Raskólnikov y Sonia) estaban pálidos y deshechos, pero en sus rostros consumidos fulguraba ya el alba de un nuevo porvenir, de una completa resurrección a la vida».

En este dualismo: pecado-gracia, muerte-vida... que aparece en el contenido de *Crimen y castigo*, existe algo más profundo que el aparente juego estilístico: es la fórmula consciente del mundo para Dostoyevski.

En la honda realidad de la novela («se dice que soy un sicólogo, pero no es verdad; lo que soy es un realista en el más profundo sentido de la palabra...») encontramos una respuesta, como profética, a la teoría que posteriormente elaboraría Nietzsche sobre el «super-hombre» (según veremos en el desarrollo del estudio).

El «hombre superior», «el Napoleón» o «el César» a que se creía llamado Raskólnikov, se encuentran suplantados en *Crimen y castigo* por otra fuerza mayor y trascendente: la vuelta a la vida, la resu-

rección. El «yo empírico», radicante en la corriente de la vida síquica del hombre, se ve rebasado por el «yo espiritual», inmutable y perpetuo, que preexiste a todos los procesos evolutivos que puedan darse en el hombre.

Después de cien años de vida, Raskólnikov se mantiene, en las páginas del «profeta ruso», como una huella indeleble y siempre nueva que han ido pisando los hombres hasta el día de hoy.

\* \* \*

Desde la primera página de *Crimen y castigo* nos encontramos con Raskólnikov como un joven de un temperamento ya determinado. Encontramos en él, a lo largo de la novela, la transformación de un proceso interno que empieza a elaborarse desde el comienzo de su historia:

«No era de natural miedoso ni vergonzoso, pero desde hacía algún tiempo se encontraba sumamente irritable, con los nervios en tensión y en un estado rayano con la hipocondría. Se había hundido en sí mismo hasta tal punto que temía y rehuía todo contacto no solamente con su patrona, sino también con el resto de sus semejantes. Estaba abatido por la miseria, e incluso durante los últimos tiempos se había hecho insensible a ella» [5] <sup>1</sup>.

Nos encontramos con un espíritu sumamente atribulado, sumido en una activa lucha que no le abandonará sino al comienzo de una «nueva vida», «materia de otra narración» <sup>2</sup>.

Puede decirse que Raskólnikov «desde hacía algún tiempo» no vivía en su pellejo. Vivirá insensible ante lo que son realidades trascendentes o aplastantes para los demás, y mostrará, en cambio, una hipersensibilidad ante aquellas cosas que para la mayoría pasan desapercibidas. Este rasgo es de suma importancia, pues precisamente esta anormalidad que le diferencia de los «hombres ordinarios», va a ser la que colocará a Raskólnikov en una esfera superior y trascendente, el único estadio trascendente que supera toda concepción ordinaria. Vemos en primer lugar que vivía insensible a su propia miseria; sin embargo, la miseria ajena, en general la mísera humanidad, tocaba la fibra más íntima de su ser. Es como si para esto hubiese sido llamado y, en realidad, éste fue el papel que desde en-

<sup>1</sup> Citamos conforme a la edición española *Crimen y castigo*. Edit. Mateu, Barcelona, 1961.

<sup>2</sup> «Esta «otra narración» no se escribirá jamás; pero constituye, sin embargo, la clave de la novela. No se puede comprender el destino de Raskólnikov si no se tiene en cuenta, al mismo tiempo que la novela, el proyecto de continuarla» (Pablo Evdokimov: *Introducción a Dostoyevski*).



tonces se apropió como algo muy suyo: ser el salvador de la humanidad abatida y miserable:

«Raskólnikov no estaba habituado, como ya se ha dicho, a la gente; singularmente desde hacía algún tiempo rehuía toda clase de sociedad. Sin embargo, algo ahora le impulsaba hacia su prójimo. Algo nuevo se gestaba en su espíritu, algo que le producía una especie de sed de humanidad» [13].

Así cobran su íntegro valor las repetidas corazonadas que le conmueven en lo más íntimo y le incitan a socorrer al prójimo con todos sus medios. Incluso su vida la daría sin remordimientos egoístas, si esto fuera un requisito para el triunfo de una idea, de una esperanza. (Véase pág. 520.) Una entrega total que permanece como una constante curiosa hasta el final de la novela. Creo interesante una rápida anotación de las principales manifestaciones. Al principio de la novela (pág. 27) Raskólnikov, impresionado por la entrevista con Marmeladov, le acompaña a su casa y, después de contemplar el tristísimo cuadro que se presenta ante sus ojos, deja en una ventana las monedas que encuentra en su bolsillo. En el capítulo IV de esta primera parte, tiene lugar el encuentro con la chica borracha a la que demuestra un entrañable interés en ayudar. En la primera parte aún, se encuentra el relato de un sueño de infancia en el que Raskólnikov sufre hasta empaparse en sudor: un hombre cruel mata a palos a su yegua (págs. 57-59). Es una de las composiciones más bellas de la obra, donde Raskólnikov, ya hombre, vuelve a vivir sentimientos infantiles, que juzgados aisladamente, no pasarían de ser corazonadas de niños. En otra ocasión, hablándonos de su prometida enferma, nos dice:

«Francamente no sé exactamente por qué me gustaba. Me parece que era por el hecho de que siempre estuviera enferma [...]. De haber sido coja o jorobada, me parece que la hubiera querido más» [220].

El comportamiento en sus relaciones con la familia de Marmeladov no puede ser más tierno y cariñoso. La noche que lleva a Marmeladov medio muerto a su casa, da a Catalina Ivanovna, la esposa ya viuda, el dinero que hacía poco había recibido de su madre. A este propósito nos dice Dostoyevski en su novela:

«[Raskólnikov] descendía poco a poco, sin prisa, embargado por la fiebre, y, sin que tuviera conciencia de ello, lleno de una sensación de vida nueva, ubérrima y pujante. Esta sensación era comparable a la del condenado a muerte que inesperadamente recibe el indulto» [179].

Las relaciones con Sonia ocuparían aquí un lugar preeminente, sin embargo, más adelante trataremos detalladamente este punto.

Baste colocar aquí una conmovedora escena en la que Raskólnikov pronuncia la más famosa de sus sentencias:

«¿Qué hace usted? ¿Qué hace?—balbució ella [Sonia], palideciendo y sintiendo que algo le apretaba el corazón—. ¡Echarse a mis pies, a mis pies!

Raskólnikov se levantó en seguida.

—No es ante ti ante quien me he prosternado, sino ante todo el sufrimiento humano» [307].

Muy al final de la obra, Razumikín, su íntimo amigo (a quien Raskólnikov confía su hermana Dunia),

«declara y apoya con documentos que el acusado Raskólnikov, cuando iba todavía a la Universidad, con los escasos recursos de que disponía había sostenido durante un año y medio a un compañero de estudios pobre y tuberculoso. Cuando éste murió, Raskólnikov no abandonó al padre de su compañero, viejo e imposibilitado—a quien hasta entonces sostenía su hijo, que había trabajado para él desde la edad de trece años—. Por último le hizo ingresar en un hospital y, cuando murió, se hizo cargo de todos los gastos del entierro». A continuación prosigue el texto: «Su patrona, la viuda Zarnitsina, madre de la difunta prometida de Raskólnikov, declaró también que, cuando estaban alojadas en la otra casa, en las Cinco Esquinas, durante un incendio declarado por la noche, Raskólnikov, poniendo en peligro su vida y recibiendo serias quemaduras, salvó a dos criaturas que habían quedado cerradas en un piso que ya empezaba a arder» [513].

Por último, señalemos un detalle más. Momentos antes de entregarse a la Policía, en los últimos paseos que daba por el puente, Raskólnikov se encuentra con una pobre mujer:

«Esa mujer que con un niño en los brazos pide limosna, seguramente me cree más feliz que ella: es curioso... ¡Vaya! No sé por qué azar tengo todavía cinco *copecks* en el bolsillo... ¡Tome, tome buena mujer!» [503].

Todo lo hasta aquí dicho nos viene a aclarar la idea más profunda por la que Raskólnikov actúa, incluso en el peor de los casos como es el crimen. Es un postrarse ante el dolor humano; el ofrecer todas las energías de una vida joven; el sepultarse en servicio de un ideal trascendente:

«... Realmente, ¿asesiné a la vieja? No, no fue a la vieja a quien asesiné, sino a mí mismo. ¡Yo mismo me di sepultura para siempre jamás!» [400].

Es interesante conocer la opinión que tenía Raskólnikov del hombre en general. Ello nos dará toda la teoría de su ideal. Existen, se-



gún él, dos clases de hombres que respirando un mismo aire, viven vidas extremadamente distintas:

«la inferior o material, o sea, la de los hombres ordinarios, que tienen la exclusiva de producir seres semejantes a ellos mismos, y la superior, compuesta por los hombres que tienen el don o el talento de decir *una palabra* nueva en el medio en que viven. Naturalmente las subdivisiones son innumerables, pero los rasgos característicos de las dos categorías están bien marcados: la primera categoría, es decir, la material, está compuesta, hablando en general, de hombres conservadores por propia naturaleza, de hombres de orden, que viven en obediencia y gustan de ser obedientes. En mi opinión tienen el deber de ser obedientes, puesto que éste es su destino y ello no tiene nada de humillante. La segunda categoría está compuesta por hombres que pasan por encima de la ley, de destructores, o inclinados a la destrucción, según su propia capacidad. Los crímenes de estos hombres son, naturalmente, relativos y de una gran variedad: la mayoría de ellos reclaman la destrucción de lo que es en nombre de lo que ha de ser. Pero si para la realización de sus ideas es preciso pasar por encima de cadáveres y verter sangre, pueden permitir a su conciencia, éste es mi parecer, pasar por encima de la sangre, siempre que la idea y las proporciones de esta idea lo merezcan, téngalo usted en cuenta [...]. La masa casi nunca les reconoce este derecho, los decapita y los ahorca, más o menos, y así cumple muy justamente su misión conservadora, a pesar de que las generaciones siguientes glorifiquen y veneren a los ajusticiados. La primera categoría es siempre la dueña del presente, y la segunda es dueña del futuro. Los primeros conservan el mundo y multiplican sus habitantes; los segundos lo mueven y lo conducen a su fin. Tanto los unos como los otros tienen igual derecho a la existencia» [248-249].

En este texto se encuentra toda la fuerza motriz del ideario de Raskólnikov. Es él quien se cree «llamado a cumplir grandes acciones», «con el talento de decir una palabra nueva» a estos hombres que viven según la ley humana. En suma, Raskólnikov se cree pertenecer a un rango de hombres selectos que pueden traspasar todo límite, porque para ellos la vida humana no puede atarles con su moral. Ellos no tienen «el deber de ser obedientes».

Al llegar a este punto me parece ser el momento de preguntarse qué clase de «hombre extraordinario» es el que nos propone Dostoyevski en la persona de Raskólnikov. ¿Se trata del superhombre que expone Nietzsche en los libros de Zaratustra—un problema de la esencia humano-divina—, o se trata de una problemática distinta, aunque estén apoyadas en la base común del «hombre superior»?

Según Nietzsche, el hombre, entendido como voluntad, es siempre, en todas sus posibilidades, un caso sin aclarar. El problema radica en el enigma que es el hombre para sí mismo. Todo parte de un doble estadio igualmente radicables en el ser humano: el estadio de lo finito y de la impotencia—del que Nietzsche es consciente de una manera palpable—y por otra parte, el estadio de lo infinito y divino, cuya impronta, oculta y profunda, constituye una misma naturaleza con la naturaleza humana. De este doble estadio, radicante en una

misma naturaleza, se origina una escisión constante que se convierte en constante problemática. Es el deseo de realización plena y sin límites de la voluntad existencial; de esa imagen de lo divinamente infinito que todo hombre lleva en el hondón de su esencia y que, por tanto, viene a ser lo querido por completo y por esencia. Es la lucha del hombre-dios con el mismo Dios. Es más, es la muerte de Dios por parte del hombre, tal y como nos lo expone Nietzsche en *La gaya ciencia*. (Véase III, 125—74, 140—.) Ahora bien, ¿es de esta aniquilación de la que trata Dostoyevski en *Crimen y castigo*? Aquí está la cuestión, a mi juicio, más interesante de toda la persona de Raskólnikov.

Es verdad que Raskólnikov nos habla de la categoría de «hombres que pasan por encima de la ley», y en otra ocasión él mismo dice: «No he asesinado a un ser humano, sino a un principio» [262]. Es más, al final de la obra, Dostoyevski nos dice: «Pero él no se arrepentía de su crimen» [520].

Ahora bien, este traspasar la ley o asesinar un principio, ¿responden a la violación o aniquilación de Dios que es el que nos manda «ser obedientes» y «hombres de orden»? Quizá parezca que sí a primera vista, pero en el fondo no existe en Raskólnikov una lucha en contra de Dios. No creo que Dostoyevski haya querido darnos en Raskólnikov el hombre que pretende asesinar a Dios, al Dios que coarta la expansión plena de la voluntad existencial del hombre (según Nietzsche).

El tipo de superhombre que encontramos en Raskólnikov presenta un problema menos esencial que el del ateísmo de Nietzsche. Se podría decir que lo esencial en la lucha de Raskólnikov está en un *quedarse enganchado* en algo con lo que él no contaba: su conciencia. En la última entrevista de Svidrigailov con Dunia, éste le declara:

[A Raskólnikov] Napoleón le tenía terriblemente cautivado; es decir: lo que le cautivaba era que muchos hombres geniales no hicieran caso del mal y pasasen por encima sin pensarlo siquiera. Al parecer él también se imaginó que era un hombre genial; es decir: durante cierto tiempo estuvo convencido de ello. Sufrió mucho y sigue sufriendo al ver que, a pesar de que supo elaborar una teoría, no ha sido capaz de pasar por encima del mal y que, por tanto, no es un hombre genial» [471].

El mismo Raskólnikov nos dirá que lo que más le duele es haberse quedado a medio camino; se sentirá fracasado y hundido al compararse con los «hombres geniales», los cuales, por haber podido saltar toda clase de barreras, han triunfado:

«Pero estos hombres han llegado adonde querían, y por esto *tienen razón*; mientras que yo me he quedado a medio camino, y por este motivo no tenía el derecho de empezar» [520].

Y poco antes de entregarse, consciente de lo que hacía piensa:



«¡Oh!, qué bajo he caído ¡No!: lo que necesitaba eran sus lágrimas, ver el miedo reflejado en su mirada, ser testigo de los tormentos de su destrozado corazón. ¡Me era preciso agarrarme a cualquier cosa, estar en presencia de un ser humano, ganar tiempo! ¡Y yo, un cobarde, un miserable, he tenido la osadía de soñar que estaba llamado a cumplir grandes acciones!» [503]. [Ver 262-263; 399-400; 497-498.]

En este enganche o estancamiento imprevistos, radica toda entera la lucha de la problemática de Raskólnikov. Así, pues, su tipo de «superhombre», aunque en muchos aspectos es muy común con el propuesto por Nietzsche, no coincide con él en una total identidad. Mientras Nietzsche nos habla de un asesinato de Dios, Raskólnikov es el hombre que no puede prescindir de Dios; y en el momento que —sin formulárselo siquiera a sí mismo— quiso prescindir y traspasar «la barrera común», se «asesinó a sí mismo». Es al final de la obra donde la integración de Dios en su vida le hará libre y le resucitará a la vida de «hombre», en el sentido infinito y sublime que Dios mismo le ha querido atribuir (Gén. 1, 16-27).

En la última página de *Crimen y castigo* hay una frase que me parece elocuente e interesante frente a la «sabia dialéctica» humana: «Aquella noche [...] la dialéctica había cedido el sitio a la vida, y su conciencia elaboraba algo completamente nuevo» [526]<sup>3</sup>.

Raskólnikov es un hombre de un corazón profundamente humano, en todo el sentido de la expresión (recuérdense las anotaciones que hacíamos al principio acerca de su comportamiento con los necesitados). De esta profundidad humana brotaron los más grandiosos sentimientos de redención que son los que gestarían su ideal sublime sobre «la humanidad miserable». Hasta aquí, en nada se diferencian estos sentimientos de los de un apóstol cristiano (recuérdese el celo del apóstol Pablo). El error de Raskólnikov se encuentra en la carencia de una base fundamental y trascendente donde desarrollar «su idea». El patrón a seguir era para él:

«el verdadero *maestro*, el verdadero *dominador*, al que todo le está permitido. Devasta Tolón, hace una carnicería en París, *olvida* un ejército en Egipto, *pierde* un millón de hombres en la campaña de Moscú, y en Vilna sale del paso con un retruécano; después de su muerte los hombres le levantan estatuas, y por tanto *todo* le está permitido...» [262].

Y el único motivo trascendente para su realización lo constituía el sentirse uno más de estos «dominadores», y permanecer en el «eterno recuerdo de los monumentos y estatuas».

Estos hombres, según él, «han llegado adonde querían» sin contar

<sup>3</sup> Habría que distinguir entre la teoría del superhombre en Raskólnikov, y la errónea aplicación a sí mismo. Quizá Nietzsche elaboró sobre esta «teoría» de Dostoyevski y avanzó en radicalidad y rebeldía. De todas maneras, si Dostoyevski presentía que en el fondo de su teoría había una oposición a Dios, se podría deducir que con el «caso Raskólnikov» ha querido demostrar la incapacidad del hombre para oponerse a la ley y, en último termino, a Dios.

más que con el triunfo de su idea. Raskólnikov contaba con algo superior que él no sospechaba:

«¿Quiere saber la opinión que tengo de usted?—le pregunta Porfirio Petrovich—. Le considero uno de esos hombres que se dejarían arrancar las entrañas y mirarían con una sonrisa a sus verdugos si creyeran que habían encontrado una fe o un Dios. ¡Pues bien; hállelos usted y viva!» [440].

La presencia de un Dios oculto que poseía a Raskólnikov: he aquí, en el fondo su mayor «castigo».

El mismo, quizá como un eco de su tormento interior, dice en la comisaría:

«El que tiene conciencia sufre al reconocer su error. Este es su castigo además del presidio [...]. Que sufra si tiene piedad de su víctima... El sufrimiento y el dolor son inseparables de una inteligencia vasta y de un corazón profundo. Los hombres realmente grandes me parece que deben experimentar una gran tristeza sobre la tierra» [252].

Recuérdense algunas manifestaciones de la tristeza y tormento interior de Raskólnikov, que, a veces, le llevan hasta el delirio y la demencia [111-113; 123]; las repetidas veces que se sumerge en profundo sueño, fruto de un desgaste interno extraordinario; los cambios extremosos de ánimo: de pronto, nervios, de pronto, sosiego y paz interior; de pronto, valentía, de pronto temblor y miedo, etc., etc.

De una manera palpable, encontramos en Raskólnikov una necesidad vital de descargarse del peso que apenas su naturaleza podrá llevar a cabo (recuérdense las repetidas ocasiones en que desea morrientemente confesar su crimen [92; 101; 164; 166-168]), y las veces que repitió como enfermiza cantinela:

«...he violado la letra de la ley y he derramado sangre; pues bien: obrad de acuerdo con la letra de la ley y cortadme la cabeza..., y ¡basta!».

Sin embargo, esta misma necesidad de desahogo le lleva, una y otra vez, a meterse de lleno en plena lucha. Es una necesidad psicológica, como sabiamente advierte Porfirio [324]. Ante el torbellino de ideas, preguntas y respuestas que se le vienen a la mente, termina por decidir:

«¡En realidad sería mucho mejor la lucha! Sería mejor enfrentarse de nuevo con Porfirio..., o con Svidrigailov... Sí, sí; sería mejor un reto cualquiera, un ataque que refutar» [422].

«Más tarde, en un estado de semidelirio, visitó el piso vacío, para tirar otra vez del cordón de la campanita y satisfacer la irresistible necesidad de sentir aquel escalofrío» [436].

Un personaje femenino dará sosiego a su ansia de desahogo psicológico. Un personaje débil, la pequeña Sonia, humilde y pecadora, que reconoce su error sin sombra de excusas. Este es el personaje que



*tendrá* que realizar y *tendrá* que dar la vida al gran Raskólnikov. No podrá ser otro:

«Si ayer vine a pedirte que me siguieras, fue porque fuera de ti no tengo a nadie [...]. Yo mismo no he podido soportar el peso de ese crimen, y he venido a descargarlo sobre tus débiles espaldas» [394-395].

En el relato de la resurrección de Lázaro—uno de los más bellos de toda la novela—, la pequeña Sonia se encuentra fuerte y valiente «a pesar de que apenas podía respirar».

«Sonia leyó con fuerza y claridad, como si fuese ella misma quien hiciera aquella profesión de fe: «Sí, Señor, yo creo que Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido ha este mundo» [...]. Sonia bajó la voz, dando un acento apasionado y ardiente a las dudas, a los reproches de los judíos incrédulos y ciegos que dentro de un minuto, como heridos por un rayo, caerían de rodillas sollozando y creerían... «Y él, él, que también es un incrédulo y un ciego, también sentirá y creará; sí, sí, inmediatamente», pensaba ella, y la esperanza de aquel instante glorioso le hacía temblar» [312].

Situada donde están los humildes y los pecadores, según las palabras de Cristo, Sonia sentirá la osadía de obligar a Raskólnikov a confesar su crimen, con la plena seguridad que él obedecerá: «Dirígete a todos en voz alta y exclama: «Soy un asesino.» Entonces Dios te devolverá la vida» [400]. Y ella misma, valiente hasta el fin, se colocará en la puerta de la comisaría para detener al criminal ante la posibilidad de echarse atrás.

La pequeña Sonia se convertirá en la fiel amiga que seguirá junto a Raskólnikov incluso en Siberia. Los presos la llamarán:

«Sonia Semienovna, tú eres nuestra tierna y querida madre [...]. Ellos incluso amaban su forma de andar y se giraban para seguirla con sus ojos mientras le dedicaban toda clase de encomios. Incluso alababan el hecho de que fuera tan pequeñita. No sabían ya qué elogios dedicarle... Llegaban al extremo de consultarla sobre sus enfermedades» [522-523].

Raskólnikov, a pesar de todo, veía en Sonia una niña piadosa con una infantil «devoción de estampas» que le hacía reír. (Véase págs. 306, 309, 401). Esto le mantendrá en una postura rígida y, en ocasiones, hasta de desprecio. Pero al fin el mismo Raskólnikov quedará sorprendido. En contra de lo que él podía pensar, Sonia ni tan siquiera una vez le habló de religión, ni jamás le ofreció su Nuevo Testamento. Fue él mismo quien se lo pidió poco antes de caer enfermo [526].

Y es que Sonia tenía fe: «él... sentirá y creará; sí, sí». Ella tendrá fuerzas para llegar hasta el final, porque un día oyó al Maestro que le decía, a ella la prostituta, delante del criminal incrédulo: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera

vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá nunca jamás. ¿Crees tú ésto?... Díjole ella: Sí, Señor, yo creo que Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo» [312].

Dostoyevski termina su novela con un gran mensaje de *vida*. Esta va a ser también nuestra última palabra sobre Raskólnikov.

Raskólnikov terminará postrándose de nuevo a los pies de Sonia, y la abrazará llorando. Ella «comprendió, ya sin ninguna clase de dudas, que él la amaba con un amor infinito, y que por fin aquel anhelado momento había llegado» [525].

ALVARO JAVIER LORENTE SJ



## Vocación cristiana de Occidente

Cualquiera que reflexione acerca de un mundo en plena evolución, comprenderá que estamos en uno de esos períodos en los que el curso de la historia se acelera—según la famosa expresión de Daniel Halevy—, y no podrá impedir una sensación de escalofrío; incluso si es cristiano, incluso si con Teilhard de Chardin, se atreve a esbozar una teoría del progreso hacia el punto Omega, en la convergencia de datos de la ciencia y de la religión. ¿No sería cosa de temer las catástrofes próximas más bien que esperar en una lejana síntesis del alma y del cuerpo, de la especie y del pensamiento, en un paso de la «biosfera» a la «noosfera»? Lo verdaderamente cierto es que los peligros amenazan a la civilización occidental y cristiana, digámoslo en una palabra, a la civilización: materialismo agresivo, empuje de los nacionalismos jóvenes, fanatismo, crecimiento loco de la demografía asiática. Tantos ataques y circunstancias dirigidos contra los que nosotros somos, contra los valores probados, hoy quizá todavía dispersos, pudiera ser que mañana ya agrupados en batallones compactos y bajo un mando único.

Ahora bien, en estos años decisivos aún no se ha jugado todo. Pero Europa, América y los pueblos que se amparan todavía bajo el nombre de Occidente, ¿no multiplican sus errores? Una civilización parece más a menudo por debilidad que por abuso de fuerza brutal. Parece sobre todo cuando duda de sí misma, cuando en el interior de sí misma alimenta un pensamiento disolvente u hostil y oculta bajo apariencias especiosas los gérmenes de desintegración. A fuerza de interrogarse sobre los motivos de acción, no se actúa; a fuerza de plantearse lo que en conciencia se debe o no se debe hacer, a fuerza de preguntarse dónde está el derecho, se paraliza y se pierde un tiempo que trabaja siempre contra los contemporizadores. Somos pues

testigos de la disputa eterna de lo útil y de lo honesto, planteada por los moralistas antiguos, y que ha resultado hoy la querella de lo puro y de lo impuro—recuérdese la palabra de Peguy sobre estos intelectuales que tienen las manos puras, pero «que no tienen manos»—. Se echa sobre la Iglesia, particularmente, la culpa de no haber producido siempre en el curso de los siglos hombres dignos de los valores evangélicos y haberse manchado las manos comprometiendo una noción ideal.

El fin de este artículo es abrir, si es posible, los ojos a muchos hombres ganados, a menudo, sin saberlo por ciertas ideologías. La civilización, creen ellos, no se salvará más que en la pureza. ¡Como si hubiera pureza en lo que es de la tierra! Otros piensan que es preciso volver a las fuentes del Asia. Pero los pensadores de Asia no tienen influjo en las masas que les desbordan. En fin, la mística marxista y el profetismo ruso ejercen siempre sus seducciones. ¿Qué posición deberemos mantener ante estos problemas?

Ningún espíritu partisano va a animar estas páginas, inspirada por otra parte en otros numerosos libros que tratan de la misma cuestión, pero que desenvuelven casi todos ellos un punto de vista demasiado particular. Henri Massis, por ejemplo, nos parece obsesionado en exceso por el peso de la Rusia moscovita, es decir, asiática, mientras que acontecimientos muy recientes confirman el optimismo de los que la ven deslizarse poco a poco hacia el Occidente. Un Tibor Mende, un Padre Lebret se sienten apremiados por la preocupación del hambre que sufren dos tercios de la humanidad. El primero no pronuncia la palabra caridad, y en cambio nos atreveríamos a reprochar al segundo que abuse de ella, si es que puede haber abuso en una virtud esencialmente cristiana. Séanos permitido objetar, tanto al uno como al otro, que el desprendimiento, cosa magnífica en sí misma en el plano individual, es vana a plano mundial, mientras que en su orgullo feroz, pueblos que se llaman colonizados, exigen derechos discutibles, apremian, amenazan y prefieren las paradas militares a las realizaciones constructivas.

La impaciencia y la precipitación son dañosas. Hay niños que se revelan contra las coerciones necesarias de la educación y de la disciplina. Por más que se haya sido demasiado débil en este punto, no se les deja, sin embargo, decidir acerca de su porvenir de una manera anárquica. Muchos pueblos son niños grandes, en ellos lo efectivo puede más que lo racional y ya sabemos a que confusión se precipitan.

Ser objetivo no es encasillarse en la derecha ni en la izquierda, alabar ni condenar en progreso, abundar en sentido de la historia o ni siquiera intentar pararla; es hacer examen, «reconocerse», como se decía en el siglo xvii; es reducir con los datos en la mano las ideologías que por las voces de la radio, de la prensa y, sobre todo, de los hombres políticos desde tribunas más o menos resonantes, acaban por imponer a los hombres, protegidas por grandes palabras, opiniones efímeras engendradoras de catástrofes.



*Nacimiento de Occidente*

Son paradójicos los orígenes del Occidente cristiano, puesto que nace de una combinación de datos completamente orientales del Antiguo y del Nuevo Testamento. *Le Salut par les Juifs*, de Bloy, está centrada no sobre el episódico encuentro de tres personajes del «ghetto» en Hamburgo, sino en Cristo: «el judío por excelencia.» Hijo espiritual de Bloy, Jacques Maritain desarrollaba, en tiempos de las primeras persecuciones nazis, la imposibilidad que un cristiano tiene de renegar de sus antepasados. ¿Es que no somos todos hijos de Abraham, herederos de la Promesa?

Los judíos, en su conjunto, han sido sordos a la voz de los profetas que cantaban la subida a Sión de pueblos innumerables «venidos de Oriente y Occidente». Esto es lo que permite a Renan, en las páginas de *El Anticristo*, afirmar que únicamente el romano ha fundado el derecho universal. Lo fundó, sin duda, pero la idea coge toda su fuerza de los versículos de fuego de Isaías, y tan pronto como llega a Pentecostés, los discípulos no vacilan en llevar el Evangelio a todas las naciones.

Renan no ha querido ver más que «a los que se creían manchados por el contacto de los paganos, a los que buscaban para ellos la separación, la sociedad aparte»; se equivoca al generalizar sus conclusiones: «la idea de un derecho común, que los romanos llevaban en germen con ellos, era antipática a los estrictos observantes de la Thora.»

Por otra parte, la pequeña comunidad israelita o cristiana parece muy poca cosa frente a los imperios que dominan los primeros milenios de la historia. Es David frente a Goliath, y en todas partes la persona humana está aplastada o desconocida.

Igualmente Occidente no nace en Grecia, en una ciudad que a la escala de nuestras capitales parece una pequeña ciudad provinciana. La Fenicia misma, este cruce de caminos por el que todo pasa, es el Oriente bárbaro. No es preciso que los cultos sanguinarios de Tiro y de Cartago nos hagan olvidar los periplos, los cambios internacionales y culturales, la invención de un alfabeto único, soporte de la elección del pensamiento.

Roma nos es hoy intelectualmente más próxima que Grecia; esta última no nos llega más que de rechazo, a través de la latinidad. Pero Roma, ¿acaso no es Esparta? En ella triunfa la organización guerrera. Entre los arios descendidos a la península y los semitas, Atenas introduce su breve síntesis, su momento armonioso de equilibrio. Los pueblos del Norte, observa Grousset, fueron fecundados por los mediterráneos. El milagro griego es esta permanencia de una cierta concepción del hombre, ligada a las ideas de belleza, de libertad, de justicia. Aquí, la necesidad reconocida de la esclavitud, ve atenuarse su ley.

Andre Pittre formula con razón reservas acerca de un ideal de-

masiado humano: «el mérito de la Hélade hizo buscar en nuestra misma naturaleza los principios de la civilización..., tan ancho y tan fecundo como fue este primer mundo de humanidad quedaba, sin embargo, doblemente limitado, como la belleza finita de los templos de sus dioses». Y Rene Grousset, añade: «el corazón humano, sobre todo, es más profundo que la sabiduría antigua. El helenismo no parecía tan perfecto, más que porque había limitado arbitrariamente nuestra visión de las cosas. ¿Cuántas más incitaciones venían de los horizontes entrevistados de los profetas de Israel o, en otra dirección, por las filosofías indias?»

En Roma, a los comienzos, no hay nada grande: pequeño propietario o poseedor de vastos dominios, o de botín tomado al enemigo, el amo es duro: no conoce, a diferencia del patriarca o del griego más que el *jus utendi et abutendi*, el derecho de usar hasta el abuso. El esclavo, el *mancipium*, es una cosa adquirida, contabilizada como cualquier otra. Si se examina en su expansión progresiva, Roma es una potencia bárbara, con el mismo título que Asiria y Cartago; pero su fuerza está ya mejor disciplinada.

¿Qué hubiera ocurrido de Galia y de Europa si Aníbal hubiera vencido definitivamente después de Cannas? La faz y el espíritu de nuestro mundo hubiesen cambiado sin duda, y más, seguramente, que por «la nariz de Cleopatra». ¿Qué importa? De hecho fue Grecia la que, poco después de la ocasión perdida por los púnicos, conquistó a su feroz vencedor. ¿Grecia en su totalidad? No, por cierto, sino solamente estos pequeños centros de civilización: Siracusa, Corinto, Atenas.

Los estandartes romanos llegaron hasta Jerusalén: despreciable acontecimiento si no hubiera sido porque Jerusalén conquistó a la urbe con Pedro, Pablo, y todo con un cortejo de obispos orientales que llegaban a los ríos de Occidente y por ellos penetraban en el país. Este Oriente que conquista a Occidente no es un Oriente inmóvil y fijo, sino un Oriente personalista como lo ha observado bien el pastor Marshal. Y Jean Guitton, en un curso dado en la semana social de Versalles en 1940, constata la existencia de «un conjunto de civilizaciones concurrentes que se han desarrollado en torno al Mediterráneo desde hace milenios, que se han fundido finalmente en la romanidad, y después en la cristiandad, para manifestar en el siglo xvi una inaudita fuerza de expansión, para extenderse o intentar extenderse, por medio del descubrimiento y el comercio, por la conquista y por la misión, por la fuerza y por la idea, a todo el planeta». Es obvio decir que se encuentra aquí y allí una mezcla de valores puros e impuros; como la hubo en proporciones muy variables, en todos los pueblos antiguos. Las civilizaciones llamadas cristianas no lo son esencialmente; son solamente más o menos favorables a la expansión del Evangelio en los corazones y los espíritus. Ahora bien, suele ocurrir que le sirven a corto plazo y que quizá proporcionan a las generaciones siguientes motivos de repulsa y de rebelión.

¿Pero es que no bastó, observa todavía Jean Guitton, que estuvie-



ra establecido el principio del Dios único, para que la dignidad de la persona quedara garantizada y que el universo apareciese como obligado a formar una única sociedad espiritual?

«El paso de las legiones se había marcado para él.» El verso de Péguy no debe entenderse únicamente de una marcha hacia la luz aparecida en Oriente, sino más bien del contacto establecido con los celtas y los germanos. El genio celta es místico. He ahí a Irlanda como ejemplo de fundente, como lo atestigua la epopeya de los compañeros de San Columbano. ¿Y acaso los galos no habían ido desde el siglo IV antes de Cristo más allá de Grecia, hasta esa Galacia en la que les encuentra San Pablo? Incluso en las épocas oscuras y turbadas de la alta Edad Media, si los pueblos inestables de Europa Occidental no saben con certeza a donde van, las miradas de sus jefes, Carlos Martel, Pipino el Breve, Carlomagno, se orientan hacia Roma o hacia Bizancio. Y entre los dos polos de atracción, Carlomagno eligió la sede de Pedro.

En los siglos siguientes, en los que comienzan pequeñas y grandes cruzadas, las fuerzas de Occidente en lugar de unirse se dispersan y se empeñan a veces en querellas fraticidas. Puntos de vista nacionales, o más bien individuales, los de los príncipes y señores feudales, sustituyen al universalismo.

Pero eso no son sino desviaciones pasajeras. Si «Europa tuvo su verbo en el cristianismo», Michelet añade que «Francia fue el verbo de Europa». Apenas hay historiador o pensador que aborde la idea de civilización sin pronunciar la palabra clave de universalismo. Este es judío en tiempo de los profetas grecorromano y, sobre todo, cristiano. Cualesquiera que sean los errores y las fallas, puede afirmarse sin ser tachado de chauvinismo, que la civilización de Francia «representa por excelencia la civilización europea». Así se expresa el austero Guizot, en quien no hay que ver solamente la política del «!enriquecéos!»; un siglo después de él, Louis Lallement puede hablar de «la misión de Francia» y P. H. Simon declarar con mayor matización: «todo ocurre como si la función de la inteligencia francesa, función crítica en el sentido propio de la palabra... consistiera en disecar las grandes corrientes de ideas y de sentimientos, sus valores generales y permanentes, resumirlos en nociones precisas, acordarlos a los valores fijos y tradicionales y elaborar así, para cada momento de la humanidad, unas síntesis exacta de la civilización.»

En plena incertidumbre de la Edad Media, San Luis, sólo, asocia ya la misión de Francia a la de la cristiandad. Humanamente fracasa; ha comprendido que Egipto, Túnez, son las llaves del Mediterráneo y del Oriente Medio. No ha tenido medios para realizar esa política y la muerte ha venido a interrumpir un plan que de haber sido seguido hubiera tenido algunas probabilidades de triunfar.

¿Quiere esto decir que el espíritu de cruzada, que un santo concilia con la caridad y la justicia, sea un aspecto predominante del espíritu occidental? Difícilmente lo admitiríamos hoy día, pese a la admiración que profesamos hacia Luis IX de Francia o hacia la no-

ble línea de reyes de Castilla y de Aragón enfrentados a la obra de la Reconquista. Cuando hace treinta años se pronunció, a raíz de la guerra civil española, esta palabra de cruzada, Bernanos elevó su resonante protesta en *Los grandes cementerios* y muchos intelectuales cristianos no aprobarían hoy tal cruzada anticomunista más que otras, así llamadas, cruzadas anticapitalistas o anticolonialistas.

Sin embargo, no se puede olvidar que circunstancias históricas muy diferentes de las nuestras han justificado perfectamente ciertas cruzadas. René Grousset escribe con razón: «desde la batalla de Dorylaea a la batalla de Lepanto, la cruzada no ha consistido en otra cosa que el instinto de conservación de la sociedad occidental frente al más temible peligro que haya jamás conocido.» Y el pastor Chateau afirma por su parte: «una civilización cristiana no tiene el derecho de replegarse.»

La fuerza de la verdad, de la justicia, puede en muchos casos parecer suficiente y, sin embargo, no lo es. Conviene meditar sobre la admirable sugerencia de Pascal tocante a las relaciones de la fuerza y de la justicia. Retenemos de ella solamente que «la justicia sin la fuerza es impotente» y que, «cuando no se puede hacer que lo que es justo sea fuerte, se ha hecho que lo que es fuerte sea justo».

La historia nos convida, pues, a admitir que el Occidente tuvo luchas vitales, pero registra igualmente la humanización progresiva de las relaciones sociales y políticas establecidas primero por la fuerza e incluso por la violencia. Tal es el sentido etimológico, el sentido pleno del término proceso de la civilización, con retrocesos momentáneos al salvajismo primitivo, errores, crisis muy espectaculares y muy perniciosas que parecen, a veces, conducirnos a negar el progreso. Ello no impide que el balance del Occidente cristiano sea, en fin de cuentas, positivo.

### *El Occidente dividido*

Experimentamos un desgarramiento y una aprensión crueles. ¿El Occidente va a resultar dividido como la Iglesia, entre la vocación a la renuncia y el martirio o la llamada al brazo secular? De lo que aquí se trata es nada menos que de la defensa o el abandono de decenas de millones de fieles cristianos y hombres libres—los dos en general, al mismo tiempo—, amenazados en el ejercicio del pensamiento y de la religión por empresas de coacción sistemática y brutal.

Esto nos plantea un terrible problema. Nosotros medimos toda la importancia que la expansión del comunismo ateo tiene en Europa oriental y en Extremo Oriente. No basta con tener en la boca estas palabras prestigiosas: Occidente, mundo libre. Si Occidente se abandona muellemente recurriendo a la no violencia y renunciando en todo caso al empleo de la fuerza ¿no será porque no está muy seguro del valor de sus principios? ¿No será porque los pueblos interesados han envejecido y se encuentran perplejos sobre lo que vale o no vale



la pena de que se luche o se muera por ello? Hay opciones que se presentan de un modo tan riguroso que no es posible vacilar ante ellas.

Tal fue, exactamente, la opinión del padre Bruckberger en un pequeño panfleto que en 1951, cuando apareció hizo algo de ruido, mientras los incidentes del puente aéreo berlinés y la guerra de Corea permitían presagiar abandonos sucesivos o esperar la reacción militar y moral de Occidente. *Les Cosaques et le Saint Esprit* se abren por una cita de Montalembert verdaderamente profética: «es imposible que el comunismo no triunfe, pues tiene a su favor el número, la lógica e incluso el derecho, tal como la falsa sabiduría de los modernos lo ha proclamado y propalado hace un siglo. El principio de la igualdad, apoyado sobre el ateísmo práctico del pueblo francés, conduce necesariamente al comunismo.» El comunismo es una religión del absoluto; no se puede hacer compromiso con ella. Dirigiéndose a los jóvenes católicos, el padre Brückberger les conjura a recuperarse y a defender Europa si es preciso como la defendieron Carlos Martel o Fernando el Santo.

Aunque manifieste algún ultrancismo, el libro del padre Brückberger es de los que obligan a ver a los peores enemigos de nuestra civilización tan seguros de sí mismos como inciertos estamos nosotros. Ellos afirman que es el movimiento de la historia el que les empuja y que su triunfo final está asegurado; es verdad que ellos cuentan con el número y relativamente, con la juventud; la mitad del mundo en que ellos se sitúan es con mucho la más poblada y sale ahora de un letargo secular; la misma Rusia no es más que a medias Occidental como bien lo ha mostrado Grousset en su *Bilan de l'Histoire*. La obra de los zares fue superficial; como la revolución de 1917, el Asia toma su revancha. Americanización, progreso técnico, no alteran las tendencias profundas de Rusia como tampoco las de Japón ni las de China.

De este modo, ante el avance de los peligros, el Occidente se inquieta y se interroga. Los periódicos, las revistas, numerosos libros han sido consagrados a su defensa o a su autocrítica. Keyserling, desde 1913, discute de las *Relations internes des problèmes de l'Orient et de l'Occident*; Spengler escribe, desde 1917, el primer volumen de su gran obra *La decadencia de Occidente*; Romain Rolland profetiza en una carta de 1911: «quienquiera que sea el vencedor en una guerra, el primero, el irremediablemente vencido será todo el Occidente.» N. Assis a su vez denuncia los peligros y los ve, sobre todo procedentes del Este. ¡Cuántos puntos de vista diferentes! Ya tendremos ocasión de confrontarlos en detalle; pero lo que nos importa en primer lugar es plantearnos en el plano cristiano el problema de Europa y del Occidente, pues es al cristianismo al que Occidente debe su personalidad, y no solamente a una preocupación de eficacia y de organización que le opondría al Oriente apático o destructor. Lavissee, que no es cristiano, tomando, desde 1890, una *vista general de Europa*, reconocía la imposibilidad de comprender su historia sin hablar en cada página

de la expresión cristiana y de la integración a Europa de sólo pueblos cristianos.

### *Geografía actual de las fuerzas*

Lavisse concluye su ensayo con esta frase: «toda fuerza se agota; la facultad de conducir la historia no es una propiedad perpetua. Europa, que la ha heredado de Asia hace tres mil años quizá no la guarde para siempre». Cuando él habla así, dos guerras mundiales todavía no han agotado las fuerzas de Europa ni descentrado el mundo. Occidente ha conquistado incluso a las Américas, en las que realiza una nueva expansión. Queda por saber si cierto aspecto de la civilización de los Estados Unidos, la exaltación del sentido práctico, de la conquista material, del más alto nivel de vida, del poder creciente sobre la materia, no obnubila el sentido de los valores espirituales. En 1941, Gide cita a Walter Rathenau: «América no tiene alma y no merecerá tenerla mientras no consienta en hundirse en el abismo del sufrimiento humano y del pecado.»

Cierta interpretación de las novelas americanas de Hemingway, Faulkner, Dos Passos, revelan en su pesimismo desesperado la rebeldía contra la civilización de la de la técnica y de los *robots*, que un pequeño cuento cristiano de Myles Connolly, *M. R. Blue*, de pequeño valor literario pero de gran significación, expresa con humor. Guardémonos de creer, sin embargo, que la civilización de los rascacielos, de las fábricas gigantes, de la vida standardizada, defina a todas las ciudades y a todas las provincias no solamente de los Estados Unidos, sino de todas las demás naciones del otro lado del Atlántico, de tan diferentes fisonomías.

¿Es pues verdadero, como dice el pastor Georges Marshal en 1951, que «Europa Occidental es un valor destronado»? Estirada, en efecto, por el Oeste hasta unirse con el Extremo Oriente, y por el Sur hasta el Cabo, el Occidente, a lo largo de los últimos siglos estaba presente en todas partes; si bien el concepto se entremezcla: Occidente, las Filipinas, la Cochinchina, donde la influencia francesa se ha manifestado tan prontamente y se mantiene en un medio cristiano minoritario. ¿Pero por cuánto tiempo? Nadie sabría decirlo. En Africa del Norte, que parecía una continuación de Francia, en esta tierra de San Agustín, de los Padres Blancos, del P. De Foucauld, llegó a implantarse hasta en pleno desierto. ¿Es que hemos sido definitivamente vencidos por el Islam, o lo que es peor, por una ideología que no tiene nada de espiritual?

El porvenir lo dirá. Pero a los ojos de Tibor Mende, el centro del mundo se ha desplazado esta vez hacia el Este. Para un inglés que viviera al final del reinado de Victoria, los británicos llevaban la batuta de Europa y del mundo. Todavía poderosos en 1918, ven como su imperio se disocia más rápidamente que el de Francia, y ven que a ellos les sustituye América, no sin protesta por otra parte.



Porque las masas asiáticas pesan cada día más; proliferan a pesar de su miseria, toman conciencia de su condición de proletarias; saben que otras naciones tienen de todo, las envidian y a veces las odian, tienen hábito de sufrir, y no les cuesta imponerse la más dura disciplina, sabiendo que por este medio serán capaces, a su vez, de adquirir el poder, este mismo poder que ha permitido a Rusia en medio siglo salir de un estado de inferioridad para convertirse en amenazadora o al menos temida y respetada.

Según esto, ¿a dónde va el mundo, a dónde va nuestra civilización? ¿A dónde va simplemente la Civilización?

### *Occidente frente al peligro*

Existen proletariados exteriores cuya peligrosidad es considerada por todos los occidentales. Estas gentes, muestra el historiador inglés Arnold Toynbee, no se dirigen desde un principio contra nosotros en nombre de la raza ni de la religión, sino sobre todo porque no se sienten integrados, porque experimentan un sentimiento de dependencia en relación a nuestra civilización. A poco que el nacionalismo les empuje conciben el proyecto de romper y destruir los lazos que no siempre fueron los medios de una explotación dañosa.

Si nos referimos a la obra de los portugueses y de los españoles en América y en las Indias, se puede constatar que, a pesar de sus excesos, su colonización ha convertido, asimilado, mezclado las razas, creado valores. Por el contrario, los otros colonizadores, los del siglo XIX, liberal en el mal sentido de la palabra, y mercantil, se han comportado como déspotas, manteniendo a distancia a las poblaciones autóctonas. Inglaterra tiene más que reprocharse que Francia en este aspecto. Con todo, por limitarnos a un ejemplo, cierto racionalismo primario, cierto laicismo, han contribuido no poco a hacernos despreciables a los musulmanes. Es verdad que el Islam oponía una barrera de distinta solidez que la religión de los aztecas o de los incas. Pero ¿qué ridículas resultaban la mística de la revolución o la toma de la Bastilla enseñadas a los pequeños indígenas!

El acercamiento de pueblos demasiado diferentes siempre ha producido malentendido, envidia y guerras inexcusables. He ahí una fuente de catástrofes históricas que hacía reflexionar a René Grousset a raíz de las últimas catástrofes mundiales: «la mayor parte de nuestras desgracias vienen de que los pueblos, como no viven en la misma época, no obedecen ni a la misma lógica ni a la misma moral. ¡Cuántas guerras ha causado el desnivel cultural!». En los tiempos de las invasiones bárbaras, el *limes germanicus*, el *limes rheticus* constituían una muralla, por otra parte muy frágil, que resistió algunos siglos. Pero ¿y hoy? «nuestra generación, observa Christopher Dawson, historiador católico inglés, se ha visto en la necesidad de comprender cuán frágiles e irreales son estas barreras que se elevan entre la civilización y las fuerzas de la destrucción». El problema no es

solamente estratégico, es el de una autoridad moral, sin la cual esta civilización resulta «inoperante». A partir de este momento, la ola bárbara se desencadena, pero la mayor parte de las veces no bajo la forma esperada.

No se trata ya de que tal río o cadena de montañas, o brazo de mar, de que estas inmensidades desérticas que antiguamente separaban a los pueblos, puedan ser franqueadas hoy día con ayuda de máquinas más rápidas. Se debería reflexionar más que sobre los contactos establecidos por el avión a miles de leguas, en el transporte de las ideas por la radio y la televisión; el rumor las propaga de cercanía en cercanía. Tales medios de conocimiento, insospechado antes de la última guerra mundial, no necesitan que el beduino o el pakistaní sepan leer para enterarse de lo feliz que es un parisién o un neoyorkino, y lo miserable que él resulta en su comparación. A partir de ciertos hechos elementales las propagandas se ejercen sobre las masas y utilizan sus reacciones.

Tibor Mende ha contabilizado esta monstruosa desigualdad de condiciones. En 1954 daba como renta media anual para un ciudadano de los Estados Unidos, 1875 dólares, y para un chino y un indio, 50 dólares solamente. A partir de entonces, el abismo, lejos de llenarse, no hace más que aumentar. Estalla el escándalo. Escuchemos al mismo Tibor Mende: «donde quiera que se pose el avión del viajero moderno, su atención será sucesivamente atraída por flamantes locomotoras nuevas, carros de bueyes del tiempo de la Biblia, señores bien vestidos que pasan en sus potentes coches, u hombres medio desnudos y con aspecto enfermo que acarrean pesados fardos, por «bulldozers» gigantes que nivelan el suelo por donde habrá de pasar la autopista, o por largas filas de gentes hambrientas que llevan ladrillos o mortero sobre sus cabezas desnudas».

¿Sería suficiente redistribuir las riquezas para remediar tal situación? ¿O poner a disposición de las masas desorganizadas, o lo que es peor, mal dirigidas, los productos e incluso los medios de producción? Si al mismo tiempo no se les comunica el saber y, sobre todo, la moderación en el uso; si no se eleva a través de largas etapas el nivel intelectual, el fracaso es seguro. Esta tarea no puede ser efectuada sino con mucho tiempo, paciencia y prudencia. Desmontar las *élites* en un país viejo no es una cosa tan fácil; ¿cómo será de difícil en las naciones jóvenes? Todo hay que organizarlo en éstas a partir de la confusión, y faltan los cuadros para ello. Además, una educación intelectual que no estuviera dominada por la espiritual corre el peligro de hinchar de orgullo primario a una clase dirigente mal evolucionada y de inducirla a una política descabellada. Una filosofía indigesta y elemental se alimenta de grandes palabras; esta misma filosofía es la que inspiraba ayer en Rusia y en los países satélites, reclamaciones violentas, seudoverdades esparcidas en nombre del marxismo-leninismo. Hoy son quizá predicadas desde lo alto de la tribuna de la O. N. U., y resuenan en muchos discursos de jefes de pequeños Estados de independencia



reciente o se las oye proferir a los ministros y periodistas de la China Popular.

Temblamos, con razón, al observar lo mismo que Tibor Mende, «que hay pueblos que están en posesión de bienes materiales cuya potencia no guarda relación con su capacidad de discernimiento». ¡Qué inquietante es esta potencia, que los más desprovistos, sin la menor consideración a los sacrificios de energías humanas, acabarán por adquirir! Esta potencia, temida hace unos diez años, cuando Rusia no hablaba todavía de coexistencia pacífica y poseía ya un armamento nuclear.

En otros tiempos, un solo descubrimiento técnico bastó para asegurar a una nación una preponderancia y un éxito obtenidos sin graves destrucciones. Hoy día todo es diferente. Los últimos descubrimientos en el dominio militar son de una utilización inimaginable, puesto que solamente no permitirían la subsistencia de los monumentos de la civilización, sino de la misma vida elemental. ¿Van a vacilar ante las perspectivas de destrucción total que se creen seguros de poder infligir al adversario? Ni siquiera consideran el riesgo que para ellos mismos tiene.

Los jefes, los comités que se hallan en el poder, pretenden conducir a las masas maleables, ignorantes y ciegas. Pero son éstas en realidad las que ejercen sobre ellos una presión que les prohíbe toda demora, toda flexibilidad oportuna. Cuanto más primitivos son los hombres, tanto más fácilmente son presa de la ideología. Esta palabra ideología hay que tomarla en mal sentido, un poco como hacía Napoleón, y no confundir ideología y fe. La primera es artificial, la otra se funda en la realidad. Las dos pueden hacer aceptar tareas colectivas en la alegría del sacrificio, sea para construir o para destruir. «Vivimos, sigue diciendo Tibor Mende, en una época de fes rivales que ofrece muchas y molestas analogías con los sinistros períodos de las guerras de religión.»

Y Christopher Dawson precisa: «La ideología, en el sentido moderno de esta palabra, es muy diferente de la fe, aun cuando se haya inventado para llenar el mismo papel social. Es una obra humana, un instrumento con la ayuda del cual la fuerza política intenta modelar la condición social, ordenándola a sus propios fines. Pero la fe pone sus miradas más allá del hombre y de sus obras. Pone al hombre en presencia de una realidad más alta y más universal que el mundo finito y temporal al que pertenecen el Estado y el orden económico.» Está claro que la ideología degenera casi siempre en fanatismo, aunque haya que confesar que la fe sincera y fuerte no evita necesariamente este peligro. Pero esta última, que ha formado a los viejos países de Occidente y sobre la que reposan sus estructuras, tiene que tener, sobre todo, una confianza en sí misma excesivamente tranquila, y un debilitamiento progresivo. Así la guerra ideológica y subversiva mina interiormente las fuerzas de Europa Occidental, ya muy disminuidas en las rivalidades sangrientas del fin del siglo xix y de la primera mitad del xx.

«Los miserables europeos—escribía P. Valéry—, desde 1931, cuando el nazismo no era todavía un peligro declarado, han preferido jugar a Armagnacs y Borgoñones que asumir sobre toda la tierra el gran papel que los romanos supieron tomar y mantener durante siglos en el mundo de su tiempo.» Esta era ya la postura, proclamada de manera inoportuna, que le proporcionó afrentas e injurias al Romain Rolland de *Au dessus de la mêlée*. La continuación de la guerra era considerada por él como la ruina de Occidente. Yendo más atrás y con más precisión, René Grousset consideraba en 1946, en su *Bilan de l'Histoire*, que Alemania, potencia dirigente entre 1871 y 1914, ha corrido al suicidio en 1939. «¡Suicidio, desgraciadamente! ¡Suicidio también para Europa, de la cual Alemania constituía el centro geográfico!»

Sin embargo, hoy parece que estas siniestras predicciones todavía no han encontrado su cumplimiento. Las naciones del viejo Occidente son «como islotes envidiados de vida civilizada, faros cuya luz brilla en la noche de un mundo degradado». La U. R. S. S. ha tenido, durante largo tiempo, el defecto de rechazar en bloque y de manera sistemática las adquisiciones seculares de los países llamados capitalistas. Ahora comienza a darse cuenta de ellas, pero «ignora todavía el arte de convertir a un pueblo en aliado sin relegarle primero al papel de vasallo». Tales son los términos de Tibor Mende.

Vencido en el exterior, amenazado en el interior, ¿qué fuerza de resistencia conserva Occidente? ¿Podrá sobrevivir, recuperar posiciones perdidas e incluso progresar de nuevo? ¿Hay que desesperar mientras las raíces de la fe cristiana no han podido ser extirpadas por una lucha antirreligiosa enconada o feroz, mientras subsiste la aspiración a la libertad en tantos miles de hombres aislados por fronteras ideológicas infranqueables?

### *Fidelidades e infidelidades de Occidente*

Muchos buenos espíritus van a coincidir aquí, incluso con opiniones diversas, en nombre del cristianismo auténtico, en la afirmación de lo que sigue siendo el único y potente medio de salvación para el Occidente, de lo que está en su mismo origen y lo que constituye su esencia.

Escuchemos, en primer lugar, al gran historiador Christopher Dawson hablarnos de *La religión y la formación de la civilización occidental* (1953): «la civilización occidental es la atmósfera en la que respiramos, es nuestra misma vida, es nuestro modo de existencia y el de nuestros antepasados... Es una red complicada y muy extensa que comprende las relaciones que unen la vida social a las creencias y valores espirituales». Así pues, este autor no cesa de repetir que, aunque los católicos y los otros cristianos no sean más que una minoría, proporcionan a cada nación europea dividida y a Europa en su conjunto, «el principio indispensable de unidad». «Hay



momentos en la historia—escribe—, en los que se hace una fusión creadora entre una religión actuante y una civilización viva; esta fusión es uno de los elementos fecundos de la historia.» Dawson se expresa en términos de análogo espíritu en un artículo fechado en 1951: «la tradición de la civilización cristiana es fuerte todavía, y hay un conjunto de opiniones que es una fuerza real en la vida nacional, aun cuando este conjunto no esté organizado, esté mal definido e imperfectamente instruido». En otro artículo más reciente, considerando el vacío de la civilización americana, y de toda la civilización técnica que de ella se deriva, estima que esta civilización sin alma está «preparada para destruirse a sí misma»; que habiendo perdido el sentido de las realidades constitutivas, es «semejante a un rascacielos deshabitado»; pero el catolicismo podrá animarla, «restablecer el principio de la vida espiritual en nuestro moderno rascacielos», y devolver a un mundo que no es ateo nada más que en parte, que está más penetrado, más impregnado de cristianismo de lo que él mismo cree, un dinamismo vigoroso.

Es el espíritu lo que Europa debe salvar, y lo que la salvará, afirma por su parte Keyserling, el fundador de la Escuela de la Sabiduría. En las últimas líneas de *L'Analyse spectrale de l'Europe*, encontramos: «Sí, la Europa de hoy tiene la mayor misión que jamás le ha incumbido, a ella y sólo a ella le ha sido dado impedir la extinción del fuego sagrado del espíritu en esta larga noche espiritual ante la que se encuentra la humanidad en su conjunto.»

Los occidentales, escribe el filósofo incrédulo Bernard Baudry en *Point de vue sur l'Occident* (1958), «intentan comprender cuáles son en el orden espiritual y moral los fundamentos de su unidad y las causas de sus divisiones». Se encuentran vacilantes y amenazados por «el conflicto entre la religión y las religiones secundarias», es decir, las falsas místicas, como el racismo y el comunismo. Contra estas religiones secundarias se hallan en un estado de resistencia menor, porque los verdaderos cristianos están desbordados por la masa de no creyentes.

Pero he aquí un lenguaje todavía más preciso y de una resonancia absolutamente distinta, en boca del Papa Pablo VI al dirigirse, el septiembre de 1963, a los universitarios italianos: «tenemos la convicción de que la fe católica puede ser una coeficiente de un valor incomparable para conferir una vitalidad espiritual a la cultura fundamental unitaria que debería constituir la animación de una Europa unificada social y políticamente (...) El día en que Europa repudiara este patrimonio ideológico que es suyo, cesaría de ser ella misma».

¿Nos atreveremos a citar de nuevo a Dawson, después del Papa? Sí, solamente para notar las convergencias de las fórmulas hacia una noción de unidad espiritual; no se trata aquí de técnica, puesto que ésta no tiene alma más que si los hombres llegan a impregnarla de ella.

Desgraciadamente, Occidente se ha mostrado y se muestra to-

davía muy a menudo infiel a este espíritu, del que en el curso de los siglos fue y sigue siendo depositario. Esta infidelidad le atrae vivos reproches no solamente por parte de los filósofos hostiles a la Iglesia, sino también de pensadores auténticamente cristianos. Los primeros deberían darse cuenta de que sería preciso acusar al espíritu de un laicismo destructor y no a la intransigencia doctrinal cristiana. Los cristianos tienen demasiada complacencia hacia los errores morales del mundo moderno. Se dejan llevar o permanecen indecisos o inertes por caridad mal entendida o por no parecer retrógrados. Tal es la peor amenaza contra el mundo libre, denunciada anteriormente por el Padre Brückberger.

En cuanto a los pensadores cristianos, antes de escucharles, es indispensable asegurar que no son ni cristianos burgueses en el sentido estrecho de la palabra ni cristianos progresistas. Estas dos clases de cristianismo no resisten, en efecto, la corrupción, como lo ha establecido Marcel De Corte en su *Essai sur la fin d'une Civilisation*. Jean Guitton estima por su parte que las alteraciones que la civilización occidental hace sufrir al fermento cristiano, tienen el peligro de inducir al error a los no occidentales acerca de la esencia del cristianismo, así como acerca del valor de los mitos modernos. Sin este riesgo me parece que el fermento cristiano debería continuar su acción, tanto en Oriente como en Occidente.

Gabriel Marcel, en *Les hommes contre l'humain* (1951), no condena solamente la esclavitud de las masas por las técnicas y propagandas: «Yo me fijo también en el hecho de que un cristianismo que no se traduce por un esfuerzo perseverante para hacer llegar a una vida decente a los que todavía están hundidos en un despojo sin nombre, debe de aparecer como infectado en su centro por un principio de mentira y de muerte.» Si en lugar de llenar su misión universal, Occidente quiere solamente sobrevivir y conservar y aumentar sus ventajas materiales, no sobrevivirá.

Usando los mismos términos, Jacques De Bourbon-Busset, en un artículo de *La Croix*, en 1960, escribía: «si Occidente no tiene otro fin que el de sobrevivir, no sobrevivirá... Este sobrevivir debe estar justificado por cualidades y méritos que se impongan, que sean reconocidos por todos». Con razón Bernard Baudry ve en el cristianismo «uno de los elementos constitutivos de Occidente». Y añade todavía con mayor precisión: «el cristianismo no se confunde con él (Occidente). La religión cristiana tiene valor universal. Se dirige a todos los hombres, cualquiera que sea su religión y su raza».

Observemos este notable acuerdo de creyentes y no creyentes de buena fe en las fórmulas y en las ideas. *Suicide ou survie de l'Occident*, tal es el título del gran libro, abarrotado de documentos, del Padre Lebreton. Imposible, afirma, para los pueblos que toman conciencia de su retraso económico y cultural, no volverse «hacia los defensores de esta civilización que es la nuestra y que se llama todavía cristiana a pesar de la multitud de contradicciones frente al Evangelio. Esta civilización, pese a sus taras, es todavía portadora



de valores que bastaría explicitar en actos fraternales para que su supervivencia sea cierta, y cuyo rechazo progresivo conducirá irremediablemente al suicidio». Estas últimas palabras son discutibles en lo que tienen de absoluto. Lo que no es discutible es que la caridad a la que Tibor Mende hace apelación sin nombrarla por otra parte, está extendida de las personas a los pueblos, y debe responder a todas las definiciones de la Epístola a los Corintios (I, 13), particularmente por la ausencia de todo cálculo y de todo orgullo.

Sustituir a la economía del provecho, «la economía gratuita», el regalo, no es suficiente si «los pueblos continúan pensando en *nación* en lugar de pensar en *mundo*», si «los pueblos ricos continúan creyendo que el mundo entero está a su disposición para permitirles acrecentar a un ritmo regular sus niveles de vida, ya tan elevados». De ahí la desconfianza, escándalo u odio de parte de las naciones subdesarrolladas.

«Hoy pensamos por continentes», escribe justamente Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente*. Pero no seguimos a este filósofo cuando reprocha a los pensadores de Occidente que «sus miradas tienden a lo universal», mientras que deberían conocer «el carácter histórico relativo de los resultados registrados».

A menos que no quiera, como Keyserling, cuyas reflexiones son por otra parte infinitamente más cercanas a la realidad que las de aquel incitar a una humilde toma de conciencia. En las primeras páginas de el *Analyse spectrale de l'Europe* encontramos un ataque contra los que, como Francia, creyéndose «institutriz de la humanidad», olvidan la única verdad general: «Un pueblo nunca es importante para la humanidad más que en determinados aspectos, a saber, en los puntos en que sus talentos particulares hacen de él un órgano cualificado de la humanidad.» Antes de Valéry, Keyserling ha comprendido que las naciones de Europa no son más que una componente, y que Europa no es más que un cabo del vasto continente central, pero que «no hay sobre la tierra una variedad más rica que la de la pequeña península del continente asiático habitada por nosotros los europeos; ni siquiera la India, a pesar de la inmensa variedad de sus especies humanas».

«Todas estas naciones—escribe a su vez Valéry—, tienen razones presentes o pasadas para creerse incomparables. Y por otra parte lo son. No es una de las menores dificultades de la política especulativa esta imposibilidad de comparar a estas grandes entidades que se tocan, pero no se afectan una a otra más que por sus características y sus medios exteriores.»

Tales consideraciones deben incitar a Occidente a dar pruebas, tanto de modestia como de legítimo orgullo, no considerando a la historia «desde este viejo punto de vista egocéntrico que las otras sociedades vivas se han visto obligadas a aceptar». Que no se juzgue sin pecado y sin error, sino que esté orgullosa solamente, como lo ha dicho el Papa en un radiomensaje de 1944, de «estas energías superiores que ningún poder humano estaría en condiciones de conferirle». Y

Pío XII añadía que, en grados diversos, «Europa y los otros continentes viven todavía de las fuerzas vitales y de los principios heredados del espíritu cristiano».

Si, por desgracia, una Europa vulnerable llegara a hundirse, los Estados Unidos, con el número de católicos tan dinámicos que tienen hoy día, estarían llamados a tomarle el relevo, como lo han hecho en el plano político internacional. Ya hace más de veinte años, en 1955, la obra *Pour la Domination mondiale*, de Burnham, denuncia, sin embargo, el punto débil de América: «los Estados Unidos no están preparados para el papel mundial que, sin embargo, se ven obligados a jugar». Han domado a la naturaleza, pero no han creado nada en el dominio del arte, de la filosofía y de la religión, y son como niños cuando salen del dominio de las máquinas. Esta crítica nos parece severa. El americano, siendo como es en realidad tan idealista como práctico, puede muy bien encontrar e imponer al mundo occidental entero un redescubrimiento de las fidelidades esenciales, al cual un viejo país como Francia aportaría su innato sentido de la media y de la justicia.

JEAN-LAURENT PRÉVOST



## En torno a Séneca

### 1. *El antisenequismo moderno*

El estudio de Séneca pasa por una crisis saludable. Más que las glorias pasadas de Séneca y del senequismo tradicional, importa una revisión serena y adecuada a las exigencias de la crítica moderna. Esta consigna ha sido una nota positiva de los actos conmemorativos del XIX Centenario de la muerte de Lucio Anneo. Tiene razón Gonzalo Fernández de la Mora al decir que «es reconfortante que el Congreso de Filosofía de Córdoba haya puesto a los estudiosos españoles en pie de guerra ante el tema»<sup>1</sup>. El tono polémico se reflejó en varias de las ponencias publicadas en las *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, publicadas en Córdoba (1965) (antes del Congreso) por su presidente, Adolfo Muñoz Alonso, y lo fue aún más en las ponencias y comunicaciones aún no publicadas<sup>2</sup> de la Semana de Filosofía de Madrid, celebrada el mes de abril. Posteriormente, Muñoz Alonso ha publicado una serie muy valiosa de comunicaciones del Congreso de Córdoba, todas ellas elogiosas para Séneca y su obra<sup>3</sup>. Antes de este doble congreso apareció la obra de George Uscarescu, que rompió las primeras lanzas en su interesante libro: *Séneca, nuestro contemporáneo*, Madrid 1965. Después salió a luz nuestro primer tomo *Séneca I.—Vida y escritos*, Madrid 1965. J. C. García Borrón y Américo Castro, habían planteado hace varios años la controversia sobre el carácter hispano de Séneca. Sin abandonar ese tema, hoy se discute sobre la coherencia o contradicciones de su sistema, sobre su celtiberismo, sobre sus valores occidentales primitivos, sus contactos con el cristianismo y el valor trascendente que tiene para toda la humanidad.

Comencemos por fijar la actualidad de Séneca. No todos los ad-

---

<sup>1</sup> G. FERNÁNDEZ DE LA MORA: *Pensamiento español* (1965), p. 46.

<sup>2</sup> Algunas de las comunicaciones pueden verse en *Helmantica* 16 (1965), pp. 259-471.

<sup>3</sup> Véase *Crisis*, Revista Española de Filosofía (1965), pp. 147-420.

miradores de Lucio Anneo aprecian su actualidad con la convicción del título de la obra de Uscatescu: *Séneca, nuestro contemporáneo*. Gustave Thibon comienza su discurso inaugural de Córdoba diciendo:

«¿Se lee todavía a Séneca en el siglo xx? Henry de Montherlant—admirador suyo—dice con pena que no. Pero no está ahí la cuestión. No se trata de saber si se lee todavía a Séneca, sino si merece que se le siga leyendo. Para mí la respuesta no ofrece dudas. Séneca, testigo privilegiado del hombre—con su modo de ser siempre igual a sí mismo en la miseria y en la grandeza, y aun en sus ansias de cambio y de novedad: *in inconstantia constans*—permanece actual de siglo en siglo y tal vez más que nunca en una época como la nuestra que se parece en forma tan sorprendente a la que tuvo a Séneca como observador y como juez»<sup>4</sup>.

Thibon plantea la *quaestio iuris* y la *quaestio facti*. La cuestión del hecho es cuánto se lee o se le estudia a Séneca en nuestro tiempo. Para resolverla servirán las *Actas* y comunicaciones de Córdoba ya publicadas y las de Madrid, que se publicarán pronto<sup>5</sup>. En última instancia, esta cuestión depende de la propaganda.

La *quaestio iuris*, de Thibon, es la que en realidad importa más al mundo actual. ¿Merece Séneca que se le siga leyendo? La respuesta depende, en parte o en todo, de la orientación que tomen las discusiones actuales sobre Séneca y el senequismo. Sin aventurarse mucho se puede pronosticar que Séneca siempre tendrá lectores, porque lo merece. Basta leer las ponencias ya publicadas, como las de Thibon, Aubenque, Caponigri, von Rintelen, Frutos y Boyancé para comprender la vena de conceptos y de experiencias atesoradas en las obras de Séneca y estar ciertos de que Lucio Anneo seguirá estando presente en la filosofía europea, como lo está en la historia de la literatura. Este tema lo trataron en Córdoba el P. Oroz Reta y E. Paratore.

Pero tampoco es éste el aspecto de la actualidad senequista que nos interesa. El Séneca importante para nuestra generación es el Séneca discutido, en torno al cual se debaten los especialistas en pie de guerra, tal vez sin darnos perfecta cuenta del núcleo de la controversia y de sus ramificaciones. Una nota singular de las discusiones senequistas, en su complejidad y sutileza, es la ausencia de motivos polémicos apasionantes. No se trata de discusiones ocasionadas por ideales políticos, ni religiosos ni literarios, ni temperamentales. Además, todos o casi todos los que discuten sobre Séneca son admiradores suyos. Es curioso y desconcertante la existencia de un antisenequismo entre los senequistas.

La raíz del desacuerdo se halla, en parte al menos, en la riqueza y originalidad de Séneca, difícilmente comprensible dentro de los moldes humanísticos de la antigüedad clásica. Por eso le impugna-

<sup>4</sup> *Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Córdoba (1965), p. 19.

<sup>5</sup> Véanse además de las obras indicadas y otras, como *Séneque*, de P. AUBENQUE y J. M. ANDRÉ, en Francia, un opúsculo de A. BECERRA, en España, y el trabajo de JAIME MURILLO RUBIELA sobre Séneca jurista. Otro dato sintomático son las pp. 31-47 dedicadas por G. FERNÁNDEZ DE LA MORA a Séneca en su obra antes citada de 334 pp.



ron Quintiliano y otros clasicistas arcaizantes que no le comprendieron. La confusión actual sobre la esencia del humanismo es también hoy una dificultad para juzgarle. No vamos a repetir aquí nuestra opinión sobre el humanismo de Séneca ni sobre su incompatibilidad con el humanismo grecorromano representado por Cicerón y Virgilio. Hay dos aspectos fundamentales, que constituyen puntos de divergencia centrales para su enjuiciamiento. Uno es el aspecto propiamente religioso o doctrinal de las relaciones del hombre con Dios, que dependen del concepto de Dios, tema que ha suscitado polémicas animadas, todavía no terminadas. El otro tema, indirectamente relacionado con el primero, son las relaciones de Séneca con San Pablo y el cristianismo, que ha estado también vigente en las controversias históricoliterarias de la tradición.

No pretendemos resolver estos dos puntos, sino recoger los datos más importantes de la trayectoria que ha seguido la discusión, haciendo hincapié en los puntos donde la ofensiva antisenequista ha sido más recia.

La crítica contra la religiosidad de Séneca tuvo un gran paladín en Gastón Boissier<sup>6</sup>. Séneca, como filósofo, es para Boissier un racionalista escéptico. Le salvó, como a todos los pensadores especulativos, su sentido común. En la especulación, cada filósofo dice lo que quiere. «El buen sentido popular impone a los que se ocupan de la moral práctica, ciertas reglas generales que todas las escuelas aceptan necesariamente» (p. 55). La originalidad de Séneca está «en dar a sus preceptos un acento más apremiante y persuasivo» (p. 66). Es filósofo y orador. Cierta arrebatada de devoción propio de sus obras, dice el crítico francés, «c'est encore une de ses inconsequences» (p. 70).

Mucho más cerca del cristianismo que Séneca estuvo Virgilio. Según una leyenda, al pasar San Pablo por Nápoles, y detenerse junto al mausoleo del poeta, no pudo menos de derramar lágrimas piadosas sobre la piedra diciendo: «¡Qué hombre hubiera hecho de ti, ¡oh el mayor de los poetas!, si te hubiera encontrado vivo!» La leyenda no se equivocaba. Aquella desconfianza en sí, la tristeza resignada, la simpatía por el débil y el oprimido, el profundo sentimiento de la humana impotencia, la mirada puesta en el cielo en las desgracias, todo prometía en él una conquista para el Evangelio; sólo la suerte del nacimiento le impidió el ser cristiano» (p. 66). ¡Cuán distinto Séneca!

«Il n'avait pas, comme Virgile, le respect des traditions et le goût du passé. Presque jamais on ne trouve dans ses ouvrages ces éloges de l'ancien temps, qui étaient un lieu commun de la sagesse romaine. Etranger à Rome par sa naissance, il y arriva dégagé de tous ces superstitions de l'antiquité qu'on y prenait dans les familles» (p. 69).

A los Padres de la Iglesia les pareció Séneca un aliado de prestigio por su antimitologismo implacable. Nadie acometió con más

<sup>6</sup> GASTON DE BOISSIER: *Le Christianisme de Sénèque*, Revue des Deux Mondes (1871), II; 40-71.

saña y sarcasmo más hiriente las ridiculeces del culto oficial de Roma y los cultos que aflúan a la capital del orbe. Por otra parte, su ética era elevada y austera; habla con respeto de la divinidad, incluso recomienda el amor al enemigo<sup>7</sup>. Todo ello no impide que Séneca sea un racionalista escéptico que se ríe de la religión positiva lo mismo que se había de reír Luciano del cristianismo. De ambos se puede decir:

«Il serait difficile d'imaginer le sceptique, la railleur Lucien, cet implacable ennemi de tous les cultes, transformé subitement en chrétien convaincu!» (p. 71).

Además, observa Boissier, Séneca no es, como se le pinta, un filósofo genial (p. 66). El mismo Séneca parece conceder su falta de originalidad en un pasaje en que declara que los remedios del alma fueron ya encontrados por los antiguos. Sólo resta ahora el aplicarlos (p. 64). Eso es lo que buscó en las escuelas de Atalo, Soción y los Sextios: «De Ciceron jusqu'à lui, la philosophie romaine forme une chaîne ininterrompue; il en est le dernier anneau» (p. 66).

La irreligiosidad de Séneca se basa, según esto, en el antirromanismo del filósofo cordobés, en su racionalismo y en el relativismo de las escuelas filosóficas, especialmente de su tiempo. Boissier supone, además, que la verdadera religiosidad ha de derivar de una fina sensibilidad o del sentimiento religioso, característico de un Virgilio, más que de otras cualidades de tipo más racional, aunque éstas se hallen ensalzadas por ciertas manifestaciones de amor de Dios, y aun del amor del enemigo, que aparecen en Séneca<sup>8</sup>.

## 2. Métodos empleados

Al insistir en el antirromanismo de Séneca, Boissier hablaba con verdadera competencia. Sus obras *Ciceron et ses amis*, *Religion Romaine*, *Fin du paganisme*, *Varron*, se impusieron al público erudito, no tanto por los nuevos datos acumulados, sino por el dominio de lo ya conocido, por la brillantez de la exposición y el intenso amor al clasicismo romano. Este amor al patrimonio clásico le hizo observar en la frialdad de Séneca ante el mundo grecorromano, como una sombra que el erudito francés deploraba en el cuadro luminoso de Roma y de su cultura. Boissier hubiera preferido en Séneca un espíritu comprensivo de las lacras morales y religiosas de su tiempo no en sí mismas, sino como una curva de postración en el movimiento ascensional de la religión y de *la moral romanas*, entre los dos grandes períodos del siglo de César y del nuevo florecimiento en la época de los Antoninos<sup>9</sup>. Es obvio que entre la religión austera del

<sup>7</sup> SÉNECA: *De otio*, I, 4.

<sup>8</sup> L. c.

<sup>9</sup> Puede verse con fruto el artículo necrológico dedicado por HENRI PICHON: *La vie et l'oeuvre de M. Gaston Boissier*, *Revue des deux Mondes*, 46 (1908), 284-321.



celtíbero rudo y la visión placentera del panteón romano cultivada por un italiano dulce y sentimental, Boissier se sintiera inclinado al cuadro de colores y fantasía de Virgilio más que al racionalismo de Séneca. Ante el dilema Roma-Occidente, Boissier, hombre del Midi, se decidió hacia Roma lo mismo que dieciocho siglos antes lo había hecho al juzgar a Séneca Quintiliano, el celtíbero clasicista de la Rioja. El despego de Boissier respecto a Séneca, nace del anti-clasicismo que observó en el cordobés. Prescindiendo, por lo tanto, del valor subjetivo de la apreciación, es preciso deducir de Boissier, que para un estudio realista de Séneca deben tenerse en cuenta los valores indígenas, pequeños o grandes, del ambiente celtíbero radicalmente anticlásico a los que fue fiel en las vicisitudes de su azarosa vida. Boissier cree que esto es un defecto real de Séneca.

En el criterio humanista grecorromano se inspira también el Padre J.-M. Lagrange en su interpretación de Séneca; Boissier, en quien se inspira, es citado expresamente en los pasajes más cruciales. El sabio dominico consideraba a Séneca capaz de poner por encima de todo la cultura del alma, e incluso «destinado a inaugurar como maestro de moral aquella edad de oro, que Virgilio esperaba del heredero de Augusto»<sup>10</sup>. Pero Séneca defraudó las esperanzas: «Il n'en fut rien. On sait pourquoi»<sup>11</sup>. Lagrange no estudió a fondo la vida de Séneca, a quien supone en Córcega hasta la muerte de Claudio<sup>12</sup>. La semblanza que de él hace es de un aristócrata, gran señor, elegante, distinguido y de sentimientos elevados, aunque «claro está», no para pobres y esclavos, como observa Boissier<sup>13</sup>. Su Dios era corporal y material: «Sénèque ne le dit pas expressément, mais cela résulte de ce que Dieu est le monde»<sup>13 a</sup>. Es verdad que habla «de la creación del mundo..., pero hay que entenderle de la emanación del mundo»<sup>14</sup>. Más aún, Séneca, según Gastón Boissier, es tal vez el único entre todos los sabios antiguos que ha hablado expresamente del amor de Dios, y según Zeller, este Dios quiere que se le ame, pero G. Boissier y Lagrange creen excesivo entender en este sentido su pasaje *de beneficiis* IV 19, 1<sup>15</sup>. Cualquier fórmula que denote alteridad hay que entenderla en Séneca como alusiva a sí mismo, es decir, cuando dice que hay que amar a Dios, se trata de amarse a sí, en el culto se adora uno a sí mismo, pues se debe tener en cuenta que todo en Séneca conduce a una contradicción que paraliza todo su sistema»<sup>16</sup>. Esta conclusión se deduce de su pertenencia al Estoicismo grecorromano. «Las naciones en apariencia más sanas quedan comprometidas en un panteísmo, del que no pretendió

<sup>10</sup> J. M. LAGRANGE: *La religion de Sénèque*, Revue Thomiste 11 (1928), 327.

<sup>11</sup> L. c. Las razones están explicadas en G. BOISSIER: *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. III, ch. IV et V.

<sup>12</sup> L. c., p. 328.

<sup>13</sup> L. c., p. 345.

<sup>13 a</sup> L. c., p. 331.

<sup>14</sup> L. c., p. 333.

<sup>15</sup> L. c., p. 341.

<sup>16</sup> L. c., p. 341.

salir... No hay, pues, que soñar en conversaciones suyas con San Pablo»<sup>17</sup>.

Menos severo que Boissier es con Séneca el P. Pierre Benoit<sup>18</sup>. En el estilo, Séneca es superior al Apóstol. El género sentencioso de Bión de Borysthenes llega en Séneca a su perfección, gracias a su enérgica expresión latina y al genio personal del autor (p. 11), que no por eso incurre en el preciosismo de la frase rebuscada (p. 12). En la moral, siguiendo el espíritu socrático, Séneca pone el vicio en el juicio (p. 13). Su desprendimiento no carece de grandeza de alma (p. 14), y su cosmopolitismo tiene el calor que le dieron algunos estoicos (p. 16). En la actitud con los esclavos parece aproximarse a la caridad cristiana. Pero en todo ello falta algo esencial, pues no se funda en Dios. La filantropía de Séneca es noble, pero racional y fría y mezclada con un egoísmo sutil del orgullo espiritual profundo, que afecta también a su desprendimiento. Séneca se busca a sí mismo, no lo hace por Dios como San Pablo (p. 17).

También es pura y elevada la idea de Séneca sobre Dios, a cuya voluntad se rinde con sumisión (p. 19 s.). Pero fijémonos bien: se trata de la sumisión a las leyes de la naturaleza, identificada por Séneca con el Destino y la Razón de Dios. Su providencia no es más que la necesidad de las leyes naturales. Séneca se esfuerza como sus maestros estoicos en conciliar el determinismo con la libertad. Pero en vano, Séneca no es metafísico (p. 21). En suma, su Dios es inmanente al mundo (p. 22). Tampoco en las relaciones del hombre con Dios enseña Séneca una bondad divina, generosa, sobrenatural y gratuita. Todo es determinación fatal, a pesar de ciertas expresiones alusivas a socorros celestes extrínsecos. Pero esa ilusión se desvanece con otros pasajes. Así, según Séneca, la liberación del sabio es hacerse igual a Dios (p. 23). No hay más obligación que la derivada de la naturaleza considerada como algo absoluto. Tampoco hay pecado en Séneca, aunque se reconoce pecador como a los demás hombres (p. 26), pues desconoce el pecado original de la rebelión humana contra Dios. Al dolor le falta el valor expiatorio (p. 28). Séneca admite la licitud del suicidio y no admite la sanción eterna de premios y castigos (p. 29). El alma, material como el cuerpo, se disuelve con el tiempo (p. 30). Habla del cielo como de un sueño (p. 31). En estas ideas Séneca depende del platonismo que florecerá en el siglo II (p. 32). Con sus vagas aspiraciones divinas y con su desinterés sabía conjugar la posesión de una fortuna de 300 millones de sestericios (60 millones de francos oro), aunque en medio de todo es humilde: «*En fin on aura compris pourquoi Sénèque n'a pas converti le monde*» (p. 34). No creemos que los presupuestos de Benoit difieran esencialmente de los que inspiraron a Boissier y Lagrange, de quienes depende, aunque les aventaja en precisión.

La semblanza antisenequista trazada por Benoit con intención de

<sup>17</sup> L. c., p. 345.

<sup>18</sup> P. PIERRE BENOIT: *Sénèque et Saint Paul*, Revue Biblique 53 (1946), 7-35.

comparar a Séneca con San Pablo no sale de los esquemas humanísticos grecorromanos en que de grado o por fuerza interpreta al pensador celtíbero romanizado. El resultado es una pobre figura de hombre interiormente deforme y contradictorio. Benoit parece copiar a Boissier y Lagrange. De un escriturista acostumbrado al estudio de personas y obras no helenísticas o semihelenizadas se podía haber esperado que ensayara al menos considerar en Séneca la posibilidad de estar imbuido en una cultura no grecorromana. Benoit hubiera podido hallar tal vez en el hombre occidental, rasgos de semejanza importantes con el judío, muy especialmente en la concepción de un Dios anónimo e invisible, ordenador del mundo y digno de la mayor admiración por la santidad de su providencia moral. Supuestos los postulados de su hermenéutica, la semblanza tenía que resultar antisenequista. En conjunto, el gran escriturista se ha contentado con dedicar a Séneca un estudio demasiado fácil y superficial.

No podemos incluir en esta dirección otros estudios como los de André Bovis, *La sagesse de Sénèque*, notable por la amplia documentación y fino análisis, aunque no siempre indiscutible. Sus conclusiones se resienten del escepticismo con que lee a Séneca. Paul Gochet ha estudiado alguna de las contradicciones básicas de Séneca aducidas por el P. Bovis demostrando la inexistencia de tal contradicción<sup>19</sup>. También los alemanes Praechter, Paul Barth (*Die Stoiker*) y Max Pohlenz (*Die Stoa*), son ajenos a las prevenciones de Boissier, de Lagrange y Benoit. Para continuar la línea del antisenequismo moderno hay que recurrir a dos trabajos publicados de comparación de Séneca con San Pablo. El primero de ellos es un discurso inaugural del teólogo protestante Th. Schreiner: *Seneca im Gegensatz zu Paulus*, Tübingen (1936), a quien más tarde le resumió en un extenso artículo el teólogo católico Heinrich Doergens, coincidiendo con Lagrange<sup>20</sup>. El trabajo de Schreiner sólo nos ha sido accesible por esta vía indirecta. El título es bien significativo. Se trata de hallar las diferencias y antagonismos para dar mayor relieve a los valores sobrenaturales del Evangelio. Así lo dice Doergens al presentar el trabajo de Schreiner:

«El autor orienta su trabajo filosófico, dogmático y exegético en la Escritura y la exégesis como teólogo positivo, sin ocuparse del hecho ni de la extensión de la posible interdependencia recíproca en la cosmovisión y en el pensamiento, sino que expone la contraposición en cuanto tal en la Teología, en la Antropología y en la Ética social, convencido de que aun la cosmovisión de Séneca lleva en el fondo una fuerza supratemporal, que hasta el día de hoy se halla en lucha con el pensamiento cristiano. Donde haya una fuerte moralidad idealista se la encontrará muy unida al estoicismo. Los criterios estoicos sobre la grandeza heroica del sabio, su autosuficiencia y sacrificio desinteresado han revivido siempre en la historia del pensamiento moral. Por eso el trabajo de Schreiner que te-

<sup>19</sup> P. GOCHET: *L'idée de sagesse chez Sénèque et l'Histoire de la pensée*, Crisis 12 (1965), pp. 289-302.

<sup>20</sup> H. DOERGENS: *Seneca im Gegensatz zu Paulus*, Zeitschrift f. katholische Theologie 64 (1960), 14-26.



nemos entre manos quiere prestar un servicio práctico cuando destaca las diferencias (entre Séneca y Pablo) separando claramente el patrimonio de la mentalidad cristiana que representa San Pablo, como Séneca representa al estoicismo. Queremos recalcar la originalidad de Schreiner, cuyo trabajo profundiza poniéndolo en claro con nueva luz, el valor absoluto del cristianismo.» Así Doergens (p. 15).

Con este criterio científico práctico asientan ambos escritores la afirmación fundamental de Schreiner: «El concepto de Séneca sobre Dios, a pesar de algunos conocimientos teísticos no rebasa las fronteras del panteísmo estoico... La inconsistencia del concepto de Dios, dice Schreiner, se funda en que Séneca ignora la revelación divina... Con todo, queda en pie la fe de Séneca en Dios. No hay en él ninguna consideración atéistica» (L. c.).

Con la orientación de Schreiner y Doergens coincide J. N. Sevenster en su reciente obra *Paul and Séneca* trabajada con gran erudición como profesor de Nuevo Testamento y de Antigua Literatura Cristiana en la Universidad de Amsterdam. De sus puntos de vista tratamos en otra parte, especialmente en la interpretación de la ep. 41 de Séneca. Lo mismo que Schreiner-Doergens, el profesor de Amsterdam trata de estudiar los rasgos característicos que distinguen a San Pablo y Séneca. La primera y principal de ellas desde el punto de vista teológico es sin duda, por parte de Séneca, la ausencia de un concepto histórico de la intervención salvífica de Dios en la vida de la humanidad. El tiempo, y por tanto la historia, nada significa para Séneca. Los episodios transmitidos por la historia sólo tienen el valor de las enseñanzas morales que se desprenden de los mismos. No hay, por tanto, una filosofía de la Historia. En cambio, por parte del Apóstol hay un concepto de Dios Salvador, que no se da en Séneca (p. 35). Respecto de la naturaleza de Dios, no se puede negar que hay cierto sabor teísta en los escritos de Séneca, que no se observa en otros estoicos. Pero sería una ilusión creer que admitió relaciones personales entre Dios y el hombre (p. 37). Contra esa ilusión va encaminado el análisis de la ep. 41, a la que acabamos de aludir. El cuidado que tiene Dios del hombre se identifica con la acción de las leyes de la naturaleza. Muchas veces lo que en Séneca suena como personal es impersonal (p. 49).

Esta impresión comparativa de la religiosidad de Séneca y de Pablo responde al juicio que Sevenster se forma de ambos personajes en sus valores morales. Sevenster aduce pareceres de especialistas modernos y da su juicio en la siguiente forma:

«Antes de comparar el contenido de sus escritos, vale la pena de examinar sus diferencias de carácter. Ya en la antigüedad se diversificaron mucho las opiniones sobre el carácter de Séneca. Por ejemplo, Dión Casio tiene una opinión mucho menos favorable que la de Tácito. Tales diferencias de opinión no han cambiado entre los modernos, aunque se puede decir que desde hace tiempo raro es que se le considere exclusivamente como el más noble representante del humanismo clásico entre los romanos, como lo han hecho algunos clásicos del pasado. Generalmente se dedica más atención a los aspectos menos gratos de su carácter. Esto puede también llevar a conclusiones muy distintas desde que algunos especialistas se han inclinado a condenarle con vehemencia sus faltas

mientras que otros se esfuerzan por excusarle. La opinión de Stauffer en describir cómo Séneca llegó a ser tutor de Nerón, no le es favorable en modo alguno:

'El experimentado maestro inició concienzudamente a su alumno en todos los vicios y pronto se le vio al joven príncipe gordo y contento de sí lo mismo que el anciano vividor y filósofo amateur' <sup>21</sup>.

La consecuencia de que no fue Nerón el que arrastró a Séneca, sino lo contrario, no hay por qué tomarla en consideración. La actitud de cada uno en esto dependen de si a Nerón, después de los cinco primeros años de su reinado, se le mira como un criminal endemoniado a quien Séneca y Burrus hicieron lo posible por retenerle frente a la perniciosa influencia de una malévola camarilla de la corte, o si Séneca era un miembro de esa pandilla. También Kreyher reconoce que Séneca no fue un héroe, y que carecía del coraje necesario para el martirio, bravura heroica que ensalzó tan encarecidamente. Sin embargo, conforme a Kreyher se le puede excusar puesto que: «esta virtud no es normal y muy rara especialmente en una formación eminente de la inteligencia reflexiva. De todos modos, Séneca no fue un gran carácter, pero sí un hombre respetable y sinceramente piadoso en el fondo de su corazón.»

Después de establecer un paralelo Thomas Granmer concluye que a pesar de todo Séneca pasó la prueba que él mismo se impuso en la ep. 26, 5 ss. a banderas desplegadas. Realmente, según Tácito <sup>21 a</sup>, fue un héroe en la muerte, aunque no la aceptó hasta que se vio en la última alternativa.

Sin duda—prosigue Sevenster—puede acumularse un copioso material crítico sobre el carácter y conducta de Séneca. Parece no haber tenido dificultad en adaptarse a la vida en la corte imperial. Y lo que aún es peor, fue vergonzosamente ciego para los crímenes atroces de su alumno Nerón. Ciertamente que no manifestó ninguna inclinación para el martirio en este sentido. Cuando Nerón se dio al libertinaje más desbocado y dio muerte a su hermano adoptivo Británico y a su madre Agripina y a su primera mujer Octavia, Séneca no lo censuró en ninguna forma, y probablemente lo condenó prestándose como lo hizo después de la muerte de Agripina a escribir la justificación del matricidio para presentarlo al senado. Tal conducta no se puede excusar con la consideración, en sí misma tal vez no del todo incorrecta, de «que la excelencia del carácter y fidelidad a las convicciones fue algo que comprendió muy poco la mentalidad antigua».

Toda la carrera de Séneca revela cierta doblez que provoca dudas graves acerca de la austeridad de su carácter. El hecho de ensalzar y glorificar la firmeza de carácter en términos tan altisonantes y líricos hace todo esto muy desconcertante. Ensalza la vida sobria y ascética y, sin embargo, participa de la glotonería desbordada de la corte imperial. Dice que el mundo no se hizo para la prosperidad, pero no rechaza los millones otorgados por el favor de Nerón. Sólo pretende librarse de ellos al descubrir que las gentes acaudaladas no sobreviven mucho bajo Nerón. No menos repugnante es su actitud con

<sup>21</sup> Tomado por SEVENSTER, p. 15 de E. STAUFFER, *Christus und die Caesaren*, 1948, p. 150.

<sup>21 a</sup> TACITO, *Annales* 15, 60 ss.

<sup>21 a</sup> TACITO, *Annales* 15, 60 ss.

Claudio a quien halaga por todo lo alto en la *Consolatio Ad Polybium* con la esperanza de ser llamado del destierro de Córcega, a quien elogia en el discurso fúnebre pero ridiculiza cruelmente en su *Apolocyntosis*. En esta sátira da rienda suelta a su rencor personal... Precisamente esta doblez da pie para poner el acento sobre un aspecto particular de su carácter y conducta. Aun en nuestros días no le faltan campeones, aun entre los que saben ver sus faltas» (p. 15-17). Sevenster alude aquí especialmente a Pohlenz a quien cita expresamente.

La obra de Sevenster, todavía poco conocida, ha sido objeto de críticas muy elogiosas por su objetividad y gran erudición. Es sin duda el libro antisenequista de más enjundia precisamente por el cuidado del autor en matizar su pensamiento y por la técnica de atenuar con excusas las acusaciones dirigidas contra Séneca. Pero emplea el método de plantear la crítica a base del modelo de un humanismo ajeno a Séneca: y eso desde el mismo título: *Paul and Seneca*. Tal método sólo es aceptable para estudiar las relaciones históricas entre dos personajes, no para juzgar a uno de ellos a base del otro. Sevenster ha tenido la precaución de buscar excusas, no de entender a fondo el carácter y la obra de Séneca. Para esto era menester fijar primero el punto de vista propio de su vida, no el de Pablo. Como explicación última ha aceptado la doblez íntima de su personaje, con lo que se hace necesariamente contradictorio y monstruoso. No puede ser de otro modo, desde el momento en que se renuncia a buscar la unidad interna propia de toda realidad y de toda persona. Las contradicciones humanas son siempre inconsecuencias periféricas y accidentales.

Aun el mismo Nerón, no digamos nada de Agripina y de Popea, es un personaje que en sus vicios y extravagancias, se ve impulsado por la fuerza siempre lógica de su naturaleza dominante e irrefrenada. En cuanto a las contradicciones atribuidas a Séneca, la más grave es sin duda la doblez que se le atribuye en su conducta con Claudio. Al enjuiciar esta sátira adujimos una serie de consideraciones sobre la religiosidad de Séneca, que no podía tolerar la apoteosis. Posteriormente ha aparecido el artículo de K. Kraft<sup>22</sup> demostrando los títulos de legitimidad de Nerón en la dinastía augustea, frente al usurpador Claudio, padre de su rival Británico. Esto es lo que Séneca hace ver en el *Ludus Claudii* a favor de su alumno Nerón, a quien tenía que defender. En suma, la obra de Sevenster lleva el sello de una crítica hecha con el modelo clásico del humanismo. Como escritor, Sevenster toma como modelo a San Pablo, como si Séneca hubiera de medírsele por el ideal del humanismo paulino. Cada semblante y cada persona hay que estudiarlas en lo que son. No hay un ideal de humanismo concreto igual para todos. Una nota esencial de todo humanismo parece, eso sí, que forme un todo coherente y unido, lo cual supone un centro polarizador de la conducta y de la

<sup>22</sup> K. KRAFT, *Der politische Hintergrund von Senecas Apolocyntosis*, Historia 15 (1966), 96-122.



actividad en sí mismo, no en otros humanismos. No vamos a tratar aquí si Séneca poseyó ese centro unificador, pero no podemos prescindir de los principios que deben presidir su fijación, antes de informar sobre los puntos debatidos en el Centenario.

### 3. Humanismo cordobés

En casa de Séneca estaban todavía en vigor los cánones del humanismo cordobés. Algo escribimos en otra parte sobre ellos. Pero es interesante comprobar que la dificultad de los antisenequistas actuales en comprender a Séneca la experimentaron los clásicos con el humanismo cordobés en general y con Séneca en concreto. Sus abuelos fueron testigos y tal vez protagonistas en las fiestas celebradas en Córdoba en honor de C. Metelo, vencedor de Sertorio. Salustio las describe en tono de censura:

«Se exhibía con la gloria grande de un concurso de gente venido de todas partes, con hombres y mujeres amontonados en calles y azoteas por todos lados. El cuestor C. Urbino y otros, adivinando sus gustos (*cognita voluntate*) le organizaron un banquete, superando las costumbres romanas y aun las mortales, con las casas engalanadas con tapices y banderas y escenarios hechos para exhibiciones de comediantes, con el suelo cubierto de azafrán y otras cosas como en un santuario muy concurrido. Además, estando sentado, una imagen de la Victoria bajada desde una claraboya, en medio del estruendo aparatoso de truenos, le ciñó una corona en las sienes, y entonces se le acercaban para adorarle como a un dios. Le cubría una toga casi toda bordada en colores cuando estaba en la mesa. El banquete fue exquisitísimo con aves y animales de la provincia y de Mauritania. Con todo lo cual perdió algo de su gloria, especialmente en el sentir de los ancianos y varones santos, que juzgaban todo aquello altanero, intolerable e indigno del mundo romano»<sup>23</sup>.

Plutarco recarga aún más la descripción diciendo que las ciudades de la Hispania Ulterior que recorrió le recibían con sacrificios y altares. Coros de mujeres y niños entonaban en su honor cantos de triunfo. Con lo cual, claro está, hacía el ridículo<sup>24</sup>. Hasta aquí los hechos y los dichos. Es de interés en los *dichos* la indignación registrada por Salustio entre los romanos y el cariz ridículo de la conducta jactansiosa de Metelo. Cicerón, en cambio, hablando de la pasión de la vanagloria y del ejemplo que de ella dio Metelo en Córdoba, se fija más bien en el mismo humanismo cordobés en el que se complacía el general romano. Así criticando todos los episodios globalmente, le describe «tan deseoso de que se escribiera de sus cosas, que dada oído a poetas cordobeses que sonaban algo desmesurado y exótico» (*pingue quiddam sonantibus atque peregrinum*)<sup>25</sup>. Dado lo poco que se conoce del estilo celtíbero, resulta de interés este cuadro del humanismo o del *humorismo* de la Bética. Ninguno de los tres

<sup>23</sup> SALUSTIO, *Hist.*, II, 29. Las atribuciones de Córdoba para su organización han sido estudiadas por A. BLANCO FREJEIRO.

<sup>24</sup> PLUTARCO, *Vitae* II, 1, *Sertorius* 22. *Séneca y la Córdoba de su tiempo*. Crisis (1965), 157-170.

<sup>25</sup> CICERÓN: *Pro Archia*, 26.

autores se fija en el aspecto de la adulación popular. El adular al poderoso es, en efecto, siempre desagradable. Pero lo hace todo el mundo, porque no hay más remedio. Aun San Pablo tiene su poco de adulación en honor de un gobernante venal como Félix (*Ac* 24, 10) y más todavía en honor de Agripa (*Ac* 26, 2). Sólo conocemos, como excepción única, el Evangelio. La palabra del Señor está exenta de todo asomo de jactancia y de lisonja.

Salustio y Plutarco prescinden del juicio sobre los festivales celtíberos. Cicerón desprecia en ellos el estilo desmesurado y barroco, y el tinte exótico del carácter sacral de los honores, con los dos epítetos *pingue et peregrinum*. A la burla despiadada con que Séneca iba a ridiculizar el culto romano le había precedido el desprecio de Marco Tulio respecto al estilo barroco y sacral de los celtíberos. No vamos a discutir cuál de las dos actitudes es preferible. Lo cierto es que son dos mundos culturales y religiosos que chocan y no se entienden. Ahora bien, los elogios con que Séneca ensalza la figura de Claudio responden precisamente al estilo popular humorístico, adulatorio y sacral (aceptable o reprobable) de los festivales de Córdoba a Metelo. Su verdadera significación no podía engañar más que a Metelo y Claudio, que buscaban precisamente el incienso engañoso de todas las alabanzas, aun de las más equívocas. Tal es la que Séneca pone en labios de Claudio, cuando éste ensalza a M. Antonio llamándole *avus meus* <sup>25 a</sup>.

El juicio de un hombre cambia si se le mira desde dentro o desde fuera, según las normas de su propio humanismo o con un humanismo ajeno. Los datos sobre el humanismo celtíbero pueden contribuir, según creemos, al recto conocimiento de Séneca <sup>26</sup>.

<sup>25 a</sup> SÉNECA: *Consol. ad Polybium*, 16, 1.

<sup>26</sup> Prescindimos ahora de si Séneca fue o no consecuente. Antes de dar ese juicio le toca al crítico señalar el eje de su coherencia personal, que es distinto según las diversas culturas. En cada cultura se fomenta la interna coherencia de las ideas, usos y costumbres, y eso dentro de los diversos planos de la realidad y de la cultura, que deben armonizarse mutuamente. Hay, en efecto, un plano que es el mismo para todos los pueblos y podemos denominar el de las realidades ónticas o históricas, que tienen en sí su consistencia. Consideremos en ese plano los objetos A, B, C, D, etc. Los diversos hombres y aun los pueblos empiezan a diferenciarse por la presencia conceptual que esos mismos objetos externos adquieren en la mente, con una presencia intencional y correspondiente de los mismos y podemos llamar A<sub>1</sub>, B<sub>1</sub>, C<sub>1</sub>, D<sub>1</sub>, etc. Se trata de los mismos objetos, pero representados en la mente con riqueza desigual, según el talento y conocimientos. Un médico se forma el concepto del tuberculoso de modo distinto que el profano en medicina. Un poeta genial ve el mundo de manera peculiar diverse del que no es artista. En otro tercer plano podemos considerar las palabras internas o externas con que designamos con más o menos propiedad y verdad según los conocimientos lingüísticos de cada uno a dichos objetos, mediante las palabras correspondientes a, b, c, d, etc., que formarán en cada hombre un tesoro lingüístico de suma variedad, según idiomas y educación. Finalmente, habrá hombres que, no contentos con ese triple plano de sistemas óntico, conceptual y lingüístico, se ejercitarán en el arte de representar esos mismos objetos abstracta y generalmente para explicarse en la conversación y en la ciencia con un lenguaje dialécticamente irreproachable, aun cuando se trata de realidades imaginarias, inexistentes y aun imposibles, con un sistema que podríamos llamar a<sub>1</sub>, b<sub>1</sub>, c<sub>1</sub>, d<sub>1</sub>, etc. Cada uno de estos mundos en hombres cultos formarán un sistema coherente, más o menos perfecto, pero de estructuras filosóficas, religiosas y culturales de una variedad inmensa, que en gran parte dependerán de la herencia cultural, de la educación y del modo de ser de los pueblos. El humanismo helénico se especializó en el cultivo de la palabra externa, dándole un valor formal (lo mismo que el latín) a los dos mundos, tercero y

De aquí se sigue que al estudiar Boissier y los demás autores que le siguen, le juzgan a Séneca no sólo desde fuera, sino desde un sistema de valores y cultura no aceptada, aun cuando por otra parte debiera a sus maestros romanos y griegos un caudal enorme de conocimientos. Lo mismo ocurre en el juicio de Sevenster. Los resultados tienen que ser muy distintos al procedimiento de estudiarle dentro de su propio humanismo hereditario y personal.

#### 4. Religiosidad y relaciones con Pablo

La obra de Sevenster, publicada casi en vísperas del XIX Centenario, plantea una serie de temas senequistas y entre ellos las relaciones de Séneca y Pablo. La controversia viene desarrollándose desde hace un siglo con criterios influidos por la actitud de Ch. Aubertin, como indicamos en otra parte. Los trabajos de los Congresos de Córdoba y Madrid, y sus reseñas, aunque en general positivos en el reconocimiento de la grandeza personal e histórica de Séneca, se han mostrado escépticos respecto a las relaciones de Séneca y Pablo y aun respecto a la religiosidad de Séneca, como ocurre especialmente en la ponencia del P. Augusto Ortega, y la crítica de Gonzalo Fernández de la Mora, por otra parte admiradores del pensador cordobés. No vamos a discutir los resultados sino sus puntos de partida y normas críticas aplicadas, como base de ulteriores estudios.

Los autores citados por el P. Augusto A. Ortega (además del mismo Séneca) son Gastón Boissier, Lagrange y Benoit, cuyos criterios conocemos. Por su parte, la lectura directa de Séneca le lleva a «la impresión de que, por encima del pensamiento estoico o el suyo personal, una cierta trascendencia y primacía de lo divino en sí—digamos, de Dios sencillamente—se trasluce en ellos. Primacía y trascendencia que apuntan a una vivencia, tal vez alborecida solamente, de algo personal en Dios. No veo por qué haya que interpretar siempre sus aspiraciones al hilo de su profesado estoicismo, cuando por lo demás, él mismo se ha encargado de aclararnos su actitud de pensador independiente»<sup>27</sup>.

Este juicio vacilante entre las impresiones directas de la propia lectura y de las críticas divulgadas por los autores citados, sólo podría superarse por un estudio genético a fondo del ambiente íntimo de Séneca. El P. Ortega recurre en última instancia a la comparación de la paganía con el cristianismo:

A Séneca le falta—y esto es todo—la gran Esperanza... lo que le pasa a Séneca es que tiene que resignarse a una esencial mutilación. Si se mira bien, la mayor parte de las razones consolatorias de Séneca no pasan

cuarto de la expresión, sobre todo externa, y de la dialéctica, lo mismo que el escolasticismo y el racionalismo de diversas culturas. En cambio, la cultura del megalítico subsistente todavía en España hasta nuestra era en muchas capas sociales cultivó incluso durante la Edad Media el mundo conceptual y el de la palabra interna, que responde a una lógica distinta de la lógica clásica de Aristóteles y de los estoicos, como puede verse en la obra de V. TRIELLITSCH: *Senecas Beweisführung*, Berlin, 1962.

<sup>27</sup> *Actas*, p. 39 s



de ser débiles y defraudadores sofismas... Desde nuestra alegre certidumbre cristiana, un tremendo panorama de irremediable tristeza se divisa en todo el mundo de la paganía. Aunque se trate de un mundo—ideológicamente, al menos—tan delicada y humanamente puro como este punto conmovedor e impresionante de Séneca»<sup>28</sup>.

Así termina la ponencia, desviando la interpretación de Séneca a su comparación con el cristianismo de San Pablo. En realidad, la dificultad está en ahondar en el mismo Séneca, hasta llegar al núcleo íntimo de su personalidad y darle así unidad y coherencia. Es verdad que en este método se corre el peligro de cambiar la historia en literatura, y la investigación en panegírico. Pero por la otra acera se va a la detracción, sin caer en la cuenta de que también a los muertos se debe justicia. El remedio está en no extremar la defensa y menos la detracción: no empeñarse en salvar lo insalvable, ni menos en condenar por lealtad a críticos calumniosos. El ataque a Séneca por sus inconsecuencias políticas hoy no se puede justificar después del estudio definitivo de K. Kraft. La experiencia de nuestra guerra nos enseña también a juzgar la *Consolatio ad Polybium*, pues vimos cómo los hombres más íntegros buscaban recomendaciones adecuadas para librarse de penas más tolerables que el destierro padecido en Córcega por «lo del posible adulterio con Julia Livila», como lo llama el P. Oroz Reta [Crisis (1965) p. 419]. Pero en todas formas la debilidad más notable que se le puede echar en cara es el haber pedido o justicia o indulto por un adulterio discutible del que le había acusado Messalina, una de las mujeres más perversas de la Historia, que honró a Séneca con su rencor. El resto de los ataques no merecen tenerse en cuenta.

Nos resta la orientación dada a Séneca y el senequismo en la obra crítica de Gonzalo Fernández de la Mora. Su aprecio de Séneca como hombre revela un gran afecto al pensador cordobés, aunque le llama «hombre contradictorio y complejo, entreverado de flaquezas, pero en definitiva, grande, y, en las horas de la verdad, señor de sí mismo y firme en un eje diamantino de nobleza radical»<sup>29</sup>. Como pensador, «lo que hay que buscar en él es la sabiduría en el sentido socrático de esta voz... la lectura de Séneca sigue siendo uno de los más puros y aleccionadores ejercicios que han estado al alcance del hombre occidental... Yo no he visto nunca tanta experiencia de la vida reunida y tanta ejemplaridad intemporal».

Lo que no comprendo es en qué sentido puede encajar con este elogio la falta de cohesión del moralista y pensador cuando se dice que Séneca «careció de un sistema, no fue un metafísico, cayó insistentemente en la contradicción y los dogmas estoicos que profesaba no estaban en rigurosa consonancia con su concepción de la vida. Fue un moralista, mas no teórico, sino práctico, su ética es un arte de vivir, no una ciencia»<sup>30</sup>. Ya hemos dicho que Séneca tomó del

<sup>28</sup> *Actas*, pp. 53 ss.

<sup>29</sup> G. FDEZ. DE LA MORA: *Pensamiento español*, 1965, p. 46.

<sup>30</sup> *L. c.*, p. 47.

estoicismo lo que le parecía asimilable: hubiera sido inconsecuente consigo mismo y con sus creencias, si hubiera seguido a los estoicos por fidelidad al sistema. En este punto aporta observaciones básicas importantes, que aquí no podemos resumir, la ponencia del catedrático Miguel Cruz Fernández en el Congreso de Córdoba <sup>31</sup>. Dos apartados centrales de su trabajo son el *anti-ciceronismo de Séneca* y la *posición de Séneca ante el clasicismo griego*, temas poco estudiados por estriccia inercia intelectual <sup>31 a</sup>. Cruz Fernández cita un importante trabajo del profesor Díaz y Díaz, y nuestras observaciones, como esfuerzos iniciales hechos en esta dirección.

Dejando a un lado lo del estoicismo, no es fácil comprender cómo, sin una visión coherente del mundo suprafísico de las realidades morales, sistemáticamente examinada y cultivada con todos los recursos de la cultura y de la ciencia más exquisita y rigurosa, puede surgir un conjunto de obras morales como las de Séneca. Es cierto que para explicar la conexión interna de ese edificio monolítico indestructible sería menester recurrir a un andamiaje de nociones sutiles, que Séneca suponía, pero no creemos que el no haberlas expuesto baste para deducir la inexistencia de esa trabazón sistemática interna metafísica. Esta es nuestra actitud ante la orientación crítica de Fernández de la Mora, coincidente en parte al menos con la del P. Ortega, cuya posición ante Séneca elogia sin reservas.

Nos queda el punto histórico de las relaciones de Séneca con San Pablo. Los resultados positivos de nuestra obra *Séneca* se juzgan como infundados o muy problemáticos. No vamos a discutir de ellos, sino del método seguido. Lo importante es someterlos a una crítica satisfactoria, y por supuesto, exigente y rigurosa, como es necesario cuando la investigación está en pie de guerra. En *Séneca I. Vida y escritos* se aducen una serie de pruebas cuya eficacia demostrativa no pertenece al campo prudencial, estético o estimativo, como cuando se juzga la conducta de Séneca o sus méritos políticos y literarios. Cuando aducimos un texto para probar que Séneca envió un opúsculo a San Pablo, hay que ver si los argumentos prueban o no prueban. No vamos a utilizar los procedimientos expeditivos de Ch. Aubertin, cuando dice que Séneca era una personalidad muy elevada para interesarse por un pobre judío como era Pablo. En los textos aducidos para probar que Acté era cristiana y sus relaciones con Nerón no eran las de una concubina, se trata de un hecho concreto y hay que ver si es cierto o no, pesando la fuerza de los argumentos, y no las autoridades más o menos especializadas de cuatro escrituristas, que no han estudiado la cuestión. Con ese sistema la investigación se reduciría a firmar en blanco cuanto dijeron los grandes demiurgos de la historia y de la cultura del siglo XIX.

Pasando a otro aspecto importante para proseguir el estudio de Séneca, no estará de más una breve consideración sobre el occidentalismo de Séneca, frente al romanismo que Gastón de Boissier hu-

<sup>31</sup> M. CRUZ FERNÁNDEZ, *Los límites del Estoicismo de Séneca*, Crisis 12 (1965).

<sup>31 a</sup> L. c., p. 179.

biera deseado hallar en el filósofo cordobés, haciéndole discípulo más dócil de Cicerón y de Virgilio. El tema del occidentalismo o hispanismo de Séneca resulta arduo por la escasez de datos y monumentos que dejó en pie la dominación de Roma en los países subyugados. Por eso mismo tienen especial importancia los restos de la gran cultura megalítica occidental, especialmente hispana, penosamente recogidos pero de suma importancia para la religión premítica de aquellos pueblos. Este tema puede verse en los estudios que se le dedican en el vol. I de *Christus und die Religionen der Erde* dirigido por el Cardenal König<sup>32</sup>. En esa cultura multimilenaria tenía sus raíces el pensamiento religioso de Séneca *vivido* no en el Pórtico ni en los círculos romanos, sino en el seno de su familia profundamente religiosa. No vamos a exponer aquí las pruebas ni las conclusiones que se derivan de estos hechos, pero sería inaceptable el método genético de las ideas, hoy dominante en la historia de las ideas, que no tuviera en cuenta ese factor ambiente. Todo estudio senequista llevado a cabo prescindiendo del hecho de su pertenencia originaria al mundo de la cultura preindoeuropea, necesariamente llegará al resultado un Séneca contradictorio, que se corrige automáticamente al estudiar su procedencia occidental. Burrus y Séneca, los primeros provincianos que intervienen en puestos decisivos de dirección en la política de Roma, orientados por su mentalidad atávica y ancestral, abren una nueva era en la cultura de Roma y del Occidente. Séneca, como creemos haberlo probado en otro trabajo aun no publicado, organizó además la administración de la justicia imperial. Por este camino tuvo que intervenir en el proceso de San Pablo, pues el Apóstol necesariamente hubo de presentar un expediente seriamente elaborado de su actividad evangélica. Este hecho viene a añadirse a los diversos trabajos que recientemente se publican sobre el carácter romano de los *Hechos de los Apóstoles*, circunstancia que se ha de tener también en cuenta para el planteamiento de la investigación senequista. Sin ánimo de resolver la cuestión en este artículo puramente informativo de la controversia senequista actual, queremos precisar aquí unos cuantos datos útiles para orientarla objetivamente. Para ello nos es preciso volver de nuevo al resumen crítico de Fernández de la Mora, donde sólo aparece en favor de las relaciones Séneca-Pablo un artículo de Ploij (1914) desechado por la crítica de Ricciotti (1952), Bruce (1954), Leal (1962) y Turrado (1965). Para completar estos datos hay que añadir, además de los artículos ya antiguos de Zoekler (1894), de Aberle (1885) y de Kreyher (1887) otros dos del mismo Ploij<sup>32 a</sup>. M. Jones defendía las posiciones de Ramsay (*St. Paul the Traveller*) sobre la finalidad de los *Hechos*:

<sup>32</sup> Edición española: *Cristo y las religiones de la tierra*, tr. de R. Valdés del Toro, BAC, vol. 200, Madrid, 1960. Contiene estudios del Card. F. KÖNIG y de los profesores W. KOPPERS, D. J. WOLFEL y P. SCHEBESTA, con prólogo de W. SCHMIDT.

<sup>32 a</sup> Cfr. D. PLOIJ, *The Expositor* (1918), 27-48, citado por SEVENSTER, p. 8 y 1917 en *The Expositor* 13 (1917), 108-124, no citado por SEVENSTER. Este último artículo de 1917 es respuesta del teólogo holandés (protestante) a la réplica del inglés M. JONES [*The Expositor* 9 (1915), 217-234] al primer trabajo de PLOIJ, *The Expositor* 8 (1914), 522.



«Era una apelación a la verdad de la Historia contra la política inmoral y ruinosa del emperador Domiciano, el expediente moderado y solemne de quien ha actuado en los hechos concernientes a la formación de la Iglesia con su lealtad constante e indeclinable en el pasado, con la firme resolución de acoplar los hechos del gobierno imperial con la acogida amistosa de muchos romanos y su triunfante reivindicación de su primer gran proceso en Roma»<sup>33</sup>.

M. Jones trataba de disimular los puntos flacos de esta teoría, especialmente la arbitrariedad de la fecha de la composición hacia el 90, polarizando la finalidad de los *Hechos* en la defensa de la verdad. Pero el escriturista holandés replicaba de nuevo haciendo ver cómo todos—es decir, tanto él como el católico Aberle y el protestante Krehyer—coinciden también en que los *Hechos* tratan de defender la verdad, pero eso no justifica el que su composición se atrase hasta el año 90, cuando el pueblo no podía comprender la trascendencia y sentido de los episodios narrados en la obra. Contra la teoría de Ploij, aunque parecía atractiva, y sus predecesores, se hizo valer el criterio de que el Evangelio de San Lucas debe ser posterior a la destrucción de Jerusalén, y por tanto hay que tomar para los *Hechos* una fecha más reciente<sup>34</sup>. La discusión siguió los años siguientes. A favor de la tesis de Ploij vemos citada la obra de J. I. Still, *St. Paul on Trial*, 1924. Mas, por considerar los *Hechos* «an untechnicall account with apologetik», la tesis de Ploij era rechazada por Henry Cadbury<sup>35</sup>. La falta de datos concretos sobre el término de la causa de Pablo, hizo pensar que tal vez San Lucas escribió otro tercer volumen. Pero además, se interponía la venida de San Pablo a España, y la noticia muy propagada desde Eusebio de Cesarea, sobre el doble proceso, el primero favorable y el segundo desfavorable, de Pablo en la Corte de Nerón.

Con esto llegamos en las discusiones sobre Séneca y San Pablo hasta 1933. Por otros caminos diferentes había progresado mientras tanto la crítica textual en la comparación de los textos oriental y occidental de los *Hechos*, especialmente desde que Frederic Blass publicó su teoría<sup>36</sup>. Blass distinguía el texto  $\alpha$  (oriental, el más divulgado) enviado a Teófilo, y el  $\beta$  (occidental, menos divulgado), que tiene por testigos principales el Cod. de Beza (D o d) del siglo vi y el palimpsesto  $n$  de Fleury<sup>37</sup>. Las diferencias entre ambos textos son mínimas, nunca se contradicen, pero en sus pequeñas adiciones se revela el texto occidental un conocedor contemporáneo que conoce al pormenor las circunstancias de los viajes paulinos. En Ac 13, 1 dice que Lucio de Cirene vive todavía. En 21, 16 menciona a Mnasón

<sup>33</sup> RAMSAY, *St. Paul the Traveller*, p. 309, tomado de M. JONES, l. c., p. 233.

<sup>34</sup> Así, F. J. FOAKES JAKSON and KIRSOPP LAKE, *The Beginnings of Christianity* II (1922), p. 310 ss.

<sup>35</sup> H. CADBURY, *Roman law and the Trial of Paul, Beginnings*, vol. V, c. 26, p. 298 (1933).

<sup>36</sup> F. BLASS, *Theologische Studien und Kritik* (1894), 86-11; *Acta Apostolorum*, Göttingen (1895), etc.

<sup>37</sup> Un resumen claro de las discusiones fue publicado por F. PRAT en *Recherches de Science religieuse* 5 (1913), 472-486.

como persona conocida. En 24, 37 aparece Drusila influyendo en Félix para retener preso a Pablo. En 27, 11 habla de la intención del centurión y del piloto de invernar en la isla Phénix. En 18, 16 del centurión se dice que entregó los presos al prefecto dejando a Pablo fuera del campamento.

No podemos entrar en las discusiones suscitadas por la teoría de Blass a principios de siglo. Ultimamente se registran avances importantes. En 1964, J. H. Crehan deducía que toda la enmarañada historia del proceso de Pablo está narrada para lectores que conocían lo que le ocurrió en Roma. R. P. C. Hanson suscribe la misma conclusión deducida por otras vías:

«Esto explicaría del todo y con exactitud el que los *Hechos* terminen en este punto precisamente. Los cristianos de Roma conocían evidentemente lo que a Pablo le ocurrió desde que llegó a Roma, igual que lo ocurrido a Pedro desde que llegó a la ciudad. Lo que necesitaban conocer eran los orígenes del Cristianismo y cómo se distinguió del Judaísmo (de lo cual, por supuesto, los romanos conocían algo) y qué había ocurrido a Pablo antes de llegar a Roma. Esta es precisamente la información dada por Lucas en el libro de los *Hechos*. Lucas no refirió la absolución de Pablo en el tribunal del Emperador, aunque lleva hasta ella en su libro, pues sus lectores la conocían ya. Se detuvo donde debía, no sin elegancia ni bruscamente, pensando en lo que quería decir: «Desde aquí parte vuestra tradición local...» Se puede demostrar, por lo tanto, que hay buenas razones para pensar que el libro de los *Hechos* se escribió para cristianos en Roma y que Roma fue la ciudad que dio origen al libro. Es interesante por demás y sugestivo el que un interpolador muy cercano a los sucesos del texto de los *Hechos* que poseyó, perteneciente a la tradición textual que llamamos texto occidental, trabajó al parecer en la misma ciudad de Roma. Los dos grupos de pruebas son independientes uno de otro y se apoyan mutuamente»<sup>38</sup>.

Admitida como razonable esta teoría, se deduce que, por razones análogas y hasta cierto punto superiores, el tribunal de Nerón y en especial su principal consejero Séneca tenían también interés como la comunidad cristiana de Roma en conocer los orígenes del cristianismo. Las diferencias entre el cristianismo y el judaísmo y la conducta observada especialmente por Pablo era un asunto político importante. Por eso las autoridades romanas le acusaban a Pablo de promover en el Imperio disturbios merecedores de la pena capital. La acusación judicial contra Pablo era una circunstancia dramática del interés que en Roma tenían tanto los cristianos como Séneca y el tribunal de Nerón por conocer los episodios de la vida del Apóstol procesado. De las actividades de los demás apóstoles, incluso Pedro, se prescindía, en todo lo que no afectaba al nacimiento de la Iglesia. Así comprendemos también por qué los cristianos romanos tuvieron más empeño en conocer la vida de Pablo que la de Pedro. En este punto surge de nuevo la controversia sobre las relaciones de Séneca y Pablo.

E. ELÓRDUY SJ

<sup>38</sup> R. P. C. HANSON, *The provenance of the interpolator in the «Western text of Act itself*, *New Testament Studies* 12 (abril 1936), 228-230.

### **"Iglesia y Sociedad"**

#### **La Conferencia Mundial de Ginebra. (12-26 julio 1966)**

Durante años, el Consejo Ecuménico de las Iglesias, que agrupa casi todas las Iglesias protestantes y ortodoxas, preparó esta gran reunión. Fue presidida por M. M. Thomas (India), y en ella tomaron parte 237 seglares y 173 ministros de las diversas Iglesias, con derecho de voto. Esta mayoría laical era ya un hecho significativo, que distinguía a la Conferencia de Ginebra de la última semejante, tenida en Oxford, en 1937, sin ningún seglar. Brillaron por su ausencia los cristianos de China comunista, como fue subrayado por el Presidente, y estuvieron presentes varios observadores (34) de organizaciones mundiales y de las Iglesias no miembros, entre los cuales se destacaban ocho católicos, cuatro laicos (uno de ellos argentino) y cuatro sacerdotes (Mons. J. Gremillon, de *Catholic relief services*, Nueva York; Mons. C. Moeller, subsecretario de la Congregación romana de la doctrina de la fe; F. Houtart, sociólogo belga conocido por sus trabajos sobre América Latina, y E. Duff, S. J., de los Estados Unidos, autor del libro «The social thought of the World Council of Churches»).

La mitad de los participantes venía de los países en vía de desarrollo: 12 por 100 de África, 12 por 100 de América Latina, 16 por 100 de Asia, 7 por 100 de Oriente Medio, y, como 16 por 100 de los restantes fueron enviados por Europa oriental, los delegados de las Iglesias del mundo occidental constituían una minoría.

Esta reunión imponente no tenía como tarea hablar en nombre de



las Iglesias al mundo, sino a las Iglesias proponiéndoles normas sobre las relaciones entre Iglesia y Sociedad, que deberían ser eventualmente ratificadas por la Asamblea Plenaria del Consejo Ecuménico convocada para 1968 en Upsala (Suecia). En otras palabras, y esto debe ser subrayado inmediatamente, la conferencia de Ginebra no podía tomar ninguna decisión, sino solamente hacer propuestas. Cumple señalar, además, que ha sido preparada por dos coloquios entre teólogos y sociólogos católicos, ortodoxos y protestantes, reunidos en Ginebra (marzo 1965) y Londres (febrero 1966). Como consecuencia, el deseo de la Comisión central del Consejo Ecuménico de las Iglesias es llegar a un pensamiento, a una toma de posición y a una acción común con la Iglesia católica en el dominio social y en lo tocante a las relaciones entre naciones ricas y pobres. En estas reuniones preparatorias fueron examinadas las recientes encíclicas sociales y la constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia y el mundo (Esquema XIII).

No pudiendo abarcar la totalidad del temario tratado, me limitaré a esbozar las reflexiones de los congresistas sobre revolución, diálogo socio-ecuménico y ética sexual.

#### 1. *Teología de la revolución o de la transición.*

No pasaron muchos días sin que se crease en la Asamblea la impresión de que su principal asunto era el de la consideración ética de las revoluciones socio-políticas que sacuden nuestra época, especialmente en el «Tercer Mundo». Se hacía evidente que a los ojos de la mayoría de los delegados asiáticos, africanos y latinoamericanos, este Tercer Mundo vive todavía bajo un régimen de neocolonialismo, con un derecho fundamental de rebeldía contra el «desorden establecido» en provecho de pequeñas minorías locales y de las potencias, o mejor de las superpotencias del Norte, Rusia y Estados Unidos.

Dos ponencias en particular contribuyeron a suscitar tal impresión: la del arcipreste Borovoi, teólogo del patriarcado ortodoxo ruso de Moscú y observador en el Concilio Vaticano II, y la del profesor Richard Shaull, presbiteriano norteamericano. Borovoi entiende por la palabra revolución una ruptura radical con el pasado y una reestructuración de la vida. Al paso que Borovoi, dando la impresión de querer cristianizar el pensamiento político de Trotsky, propugna la revolución permanente de «metanoia» evangélica en nombre de los valores eternos y del Dios inmutable, Shaull lleva al mismo resultado práctico, partiendo de lo que le parece ser «la historización fundamental de nuestro pensamiento y de nuestros valores», sin excluir *a priori* la violencia física para alcanzar los objetivos revolucionarios.

Con diversos matices, varios oradores hablaron en el mismo sen-

tido. Las relaciones oficialmente adoptadas por la conferencia para ser sometidas al examen de la Asamblea de Upsala reflejaron claramente este enfoque. Citemos algunos pasajes:

«Dios, inmutablemente, regula todos los cambios...; en muchos casos, la legislación viola una constitución aceptable: el deber del cristiano es la desobediencia civil (luchas o violación deliberada de las leyes). Si la constitución misma es inadecuada, el cristiano está llamado a la acción para modificarla a fin de garantizar mejor los derechos humanos. Allí donde tales modificaciones son imposibles, el cristiano puede llegar a la conclusión de que no tiene otra alternativa sino violar la constitución para hacer posible otra mejor. Reconocemos una escala de valores: derechos humanos, constitución, legislación. Entendemos que las leyes pueden ser desafiadas en defensa de la constitución y que la constitución puede ser desafiada en defensa de los derechos humanos.»

A nadie escapa la importancia y actualidad de las afirmaciones hasta ahora referidas. El texto prosigue:

«Incluso en las circunstancias más adversas, el cristiano debería distinguirse por un persistente desafío al mal a través de medios no violentos... pero la violencia es muy real en nuestro mundo, sea como uso claro de la fuerza para oprimir, sea como violencia invisible, «blanca», perpetrada contra millones de personas hechas víctimas de una represión o de sistemas sociales injustos. Por consiguiente, surge frecuentemente hoy la cuestión de saber si la violencia sangrienta, o revoluciones planificadas, no sería un mal menor que la violencia incruenta que condena a pueblos enteros a una desesperación perenne...

En ciertos casos, el cristiano puede ser envuelto en la violencia, último recurso justificado sólo en situaciones extremas. El uso de la violencia requiere una definición rigurosa de los fines perseguidos, un reconocimiento claro de los males que le son inherentes y debería ser siempre atemperado por la misericordia. Es preciso, además, reconocer que es imposible garantizar los resultados o el control eficaz de la violencia una vez desencadenada.»

Precisemos la cita (se trata de fragmentos de la relación de la sección II sobre la naturaleza y las funciones del Estado en una edad revolucionaria, § 80-83). El texto referido nos parece muy digno de alabar y el teólogo católico no puede sino estar de acuerdo con estas valientes constataciones. No obstante, las declaraciones de Ginebra no agotaron el asunto, ni lo pretendían. Varias dificultades quedan en pie, que serán eventualmente aclaradas en la asamblea de Upsala y por los trabajos preparatorios de ella. Precisémoslas.

En primer lugar, los discursos pronunciados y tal vez la relación mencionada, no distinguieron bastante entre revolución política y revisión de vida en el plano socio-ético. La primera será necesariamente rara, al paso que la segunda debe ser permanente.

En segundo lugar, y esto es muy paradójico en un ambiente protestante, no hubo ninguna preocupación por armonizar estos textos con las declaraciones sagradas inspiradas del Nuevo Testamento sobre la sumisión a las autoridades civiles y sobre la distinción entre el dominio del César y el reino de Dios (Mt 22, 16 ss.; Jn 19, 10-11;

1 Tim 2, 1-2; Tit 3, 1; I Pe 2, 13-15). Ni siquiera se hizo mención del famoso texto de Pablo a los romanos (13, 1-7) tan abusivamente explotado por Lutero, como demostró el teólogo protestante Reinhold Niebuhr. La actitud crítica de Jesús (Lc 22, 26) para con los centros de poder es fomentada simultáneamente por consideraciones religiosas y sociales, escribía él en 1937, y añadía: «Incluso San Pablo mantiene una crítica religiosa de los detentadores del poder (cf. I Cor 1, 26-28; I Cor 2, 8).

En tercer lugar, los documentos ahora propuestos al Consejo Ecu­ménico de las Iglesias no me parecen distinguir con la debida claridad las competencias propias de la Iglesia y del Estado, o dentro de la Iglesia, de la jerarquía y de los laicos, en lo tocante al «compromiso» en lo temporal. A veces, el lector tiene la impresión de que la Iglesia estaría llamada a sustituir al Estado o la jerarquía a los laicos. Tal tendencia por otra parte no espanta: la mayor parte de las Iglesias-miembros no piensan que Jesús quiso fundar una Iglesia destinada a atravesar los siglos con una estructura divina que los hombres no pudiesen cambiar, ni tampoco que Jesús quisiera establecer en esta Iglesia una distinción funcional y sacramental entre clérigos y laicos, dando a los primeros poderes que los segundos no tuvieran. Incluso así, pensamos que sería posible poner de manifiesto mejor en los textos definitivos, las distinciones funcionales.

En cuarto lugar, no se tuvo bastante en cuenta, como me decía confidencialmente un alto dignatario de la Comisión central del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias, citando a San Anselmo en latín, el «pondus peccati», el peso del pecado, cuya influencia no raramente corrompe la aplicación práctica de una teoría justa en sí misma. De este modo, ni una vez siquiera fue abordado en las reuniones plenarias un asunto neurálgico para la elaboración de una sabia ética cristiana de la revolución: ¿Hasta qué punto cristianos y marxistas pueden colaborar, no sólo esporádicamente, sino incluso sistemáticamente, en una revolución legítima? ¿Qué esperan los marxistas de tal colaboración? Remito al lector al libro que publiqué el año pasado sobre «la Iglesia en estado de diálogo», donde traté extensamente el problema.

Ni tampoco—quinta observación—, cuidó bastante, por lo menos en algunos discursos, de no transformar la *teología de la revolución* en una *revolución en la teología*, cosa bien diversa en sí, pero concretamente ligada con la primera en ciertos asuntos. Los discípulos de Cox (autor de «Secular city» y presente en Ginebra) y de Robinson («Honest to God») favorecen ambas. ¿No decía Shaull que Barth acabó restaurando conceptos y términos hoy sin significación y ya superados? Muchos protestantes rechazan esta revolución teológica al mismo tiempo que aceptan una cierta teología de la revolución. En el dominio doctrinal, la Iglesia Romana practica esta evolución que recomienda en el terreno social (cf. Juan XXIII, «Pacem in terris», donde se preconiza no una revolución violenta, sino una evolución rápida y constante). Algunos de los partidarios de la «teología de la



revolución» darían incluso al lector católico la impresión de querer trasponer al dominio político, hasta sus últimas consecuencias, la rebelión de Lutero contra la Iglesia del siglo xvi o de querer traducir políticamente en una afirmación simultánea y ambigua de orden y de revolución, el «simul justus ac peccator»,—expresión que podría también ser entendida correctamente, como mostró Hans Urs von Balthasar—de Lutero, que la asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Evanston (1954) había ya traspuesto al plano eclesial al afirmar que la Iglesia es santa y pecadora.

En sexto lugar, debería tal vez, en la Asamblea de Upsala, ser considerada con mayor seriedad la constatación aguda hecha por el profesor Cândido Mendes de Almeida, del Brasil, en la ponencia que tuvo el 16 de julio en nuestra conferencia mundial sobre Iglesia y Sociedad. «La revolución presupone, decía el maestro brasileño, la concienciación social y, por encima de todo, la incorporación de todos en un sistema efectivo de relaciones sociales. La revolución es un lujo en relación con una cierta etapa de desarrollo y nunca aparece en una estructura colonial.» Y el doctor Cândido Mendes de Almeida parecía preferir las expresiones «revolución» o «evolución» a las palabras «transición, mudanza social».

Estos conceptos técnicos de economía coinciden, desde el punto de vista semántico, con las expresiones repetidamente empleadas por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral «Gaudium et spes» (nn. 4-10) que evita la palabra revolución para preferir, numerosas veces, «cambios rápidos» y «una verdadera transformación cultural y social». ¿No merecería este lenguaje una especial consideración en Upsala, una vez que se quiere llegar a una expresión común, en el dominio de la programación social, entre todas las confesiones cristianas?

Todas estas observaciones quieren ser una crítica constructiva y ayudar a las formulaciones más importantes de Upsala. Pero tales reservas no disminuyen en nada la admiración global que inspira la obra doctrinal sustancialmente realizada en tan poco tiempo y con tan gran riqueza de pensamiento, por la conferencia de Ginebra. No vacilaré en afirmar que las elaboraciones futuras de la doctrina social de la Iglesia católica se beneficiarán mucho de las relaciones de Ginebra, compuestas, por otra parte, por personas que «de algún modo pertenecen al pueblo de Dios», esto es, a la Iglesia, para utilizar el lenguaje del decreto conciliar sobre ecumenismo (n. 3 *sub fine*).

Llegamos así a la encrucijada entre sociología y ecumenismo.

## 2. *El diálogo socio-ecuménico en Ginebra.*

La noche del día 16 de julio de 1966 fue señalada por un memorable diálogo público sobre la doctrina social del Vaticano II, entre el canónigo Moeller, el profesor R. Mehl (calvinista) y el Metropolitano

Nicodim de Leningrado, encargado de las relaciones exteriores del Patriarcado ortodoxo ruso de Moscú.

Después de haber trazado un cuadro histórico del condicionamiento del Esquema XIII en la teología católica, el subsecretario del nuevo «Santo Oficio» (hoy llamado: «Congregación de la Doctrina de la Fe») esbozó las grandes intuiciones bíblicas orquestadas en esta constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo: el hombre, imagen de Dios—Cristo, Señor y Siervo—, el Verbo criador e iluminador que preexiste y que domina todo lo que la Iglesia visible todavía no tocó.

El diálogo, prosiguió el canónigo Moeller, deberá ser teológico y experimental. El primero versará sobre cinco temas centrales: antropología, realidad de Dios frente al ateísmo, cristología, pneumatología y, finalmente, escatología. Traduzcamos: el hombre, Dios, Dios hecho hombre, el Espíritu Santo y los novísimos.

Para facilitar tal diálogo, la constitución pastoral evitó las expresiones de «derecho natural» y de «naturaleza humana», poco agradables a oídos protestantes (muchos de los cuales por otra parte están paulatinamente tornando a la realidad que estas palabras significan, como es posible observar en una lectura rápida de las relaciones de Ginebra).

En cuanto al «diálogo experimental», debe consistir en una colaboración en pro de la paz y de la comunidad internacional, y para mejorar la situación de la mujer, de la juventud y de los ancianos. Será preciso establecer una convergencia de actitudes prácticas de los cristianos de las varias confesiones frente a la ciudad secularizada y al ateísmo.

En su respuesta, el Metropolitano Nicodim, hablando en ruso, exaltó el diálogo de la paz y pareció rechazar el «diálogo de la salvación», preconizado por Pablo VI en la *Ecclesiam Suam*, abundantemente citada en latín. El prelado ruso tal vez fue el primer obispo ortodoxo en dialogar públicamente con un representante de la Iglesia Romana. Examinó de manera pormenorizada el tratamiento dado al problema de la propiedad en la constitución «*Gaudium et spes*». Expuso que el Vaticano II había guardado silencio sobre la propiedad de los bienes de producción, lo que por otra parte es verdad. Pero el Metropolitano juzgó poder concluir que la Constitución Pastoral «había procedido a una revisión, de carácter revolucionario, de algunas posiciones erróneas contenidas en la tradición doctrinal de la Iglesia».

Fue en vano que, durante una entrevista privada, intentara mostrar al Metropolitano Nicodim, que hablaba, por cierto, con animación y de manera muy agradable, la falta de lógica de esta declaración: un silencio no es una negación. Durante esta entrevista graciosamente concedida, el prelado ruso comentó y precisó el sentido de varias afirmaciones contenidas en su respuesta al canónigo Moeller. Dijo que tenían como origen un estudio personal de los documentos católicos. Expuso en respuesta a una pregunta mía, que la legislación soviética

admite el derecho de herencia, pero no de los bienes de producción.

Digamos de paso que ninguno de los documentos aprobados en Ginebra contiene una referencia mínima a la propiedad de los bienes de producción. No parece que haya cualquier posición doctrinal precisa en las Iglesias no romanas a este respecto. Ni conseguí determinar los motivos precisos por los cuales fue silenciado por el Concilio un punto tan importante, en los nn. 61 y 71 de la Constitución sobre la Iglesia y del mundo. Tal vez las declaraciones del Metropolitano tengan como resultado una nueva afirmación futura del derecho de propiedad *«personal»* (adjetivo que juzgo como él, preferible a *«privada»*) de los bienes de producción, con un análisis más claro de su fundamento profundo: la amplitud universal de la libertad humana, la responsabilidad universal de cada persona humana, llamada, no sólo a consumir la naturaleza, sino a transformarla en beneficio de todas las otras. «El animal, escribía Marx, nada produce, sino a sí mismo, al paso que el hombre reproduce la naturaleza entera», esto es: coloca a toda la naturaleza al servicio de toda la humanidad; pero para que esta humanización de la naturaleza sea posible, es preciso que sea reconocido el derecho de cada persona a poseer bienes de producción que le permitirán reproducir la naturaleza entera.

### 3. *La división de los cristianos en materia de ética sexual.*

En varios lugares, los documentos aprobados en Ginebra hablan de la demografía y de la familia. La conferencia tomó posición a favor del control de la natalidad, en largos párrafos (Sección I, § 71-78) donde se reconoce que algunas Iglesias, incluso dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias, no concuerdan con esta línea. Se admitió que de todos modos, la población mundial llegaría a 5,5 billones de hombres en el año 2.000. Se proclamó que en este dominio, la Iglesia debe actuar en el contexto de la procreación responsable—*responsible parenthood*—, y no simplemente de la limitación de las familias. La conferencia recomendó (Sección IV, § 121) la búsqueda de una solución común entre las Iglesias, incluso la ortodoxa y la católica. Es evidente que la esperada decisión del Papa Pablo VI será considerada por lo menos como telón de fondo durante la Asamblea de Upsala.

Si el principio general de un control artificial de los nacimientos parece ser un punto casi pacífico en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, no se puede decir lo mismo de otros problemas de ética sexual. Por una mayoría bastante escasa (95 votos contra 76, y más de 200 abstenciones o ausencias en la votación) el pleno no quiso recomendar a las Iglesias «un estudio de la actitud cristiana referente a la poligamia, a las relaciones sexuales prematrimoniales o extramatrimoniales» (tal estudio hubiera podido favorecer varias relajaciones teóricas y prácticas) para sugerir en lugar de ello, un simple «estudio de la influencia de los cambios sociales sobre las relaciones y expresiones sexuales en el mundo de hoy, y la formulación de una actitud cris-



tiana referente a los nuevos problemas que salen al paso» (Sección IV, párrafo 132).

A petición de un delegado japonés, y con una mayoría mucho más escasa, fue deplorado el aborto.

Es un hecho que muchos delegados, tal vez especialmente entre los del «Tercer Mundo», no parecen radicalmente hostiles a la poligamia, al adulterio, al aborto, a las relaciones sexuales prenupciales. La mayoría, todavía escasa, está decidida a oponerse a estas tendencias, por fidelidad a la palabra de Dios y al Nuevo Testamento. Muchos no simpatizan con la creciente «ética de situación». Si ya los problemas relacionados con la «teología de la revolución» suscitaron fuertes oposiciones, parece que la ética sexual ocasionó y ocasionará en el futuro divisiones mucho más profundas y radicales dentro del Consejo Ecuménico de las Iglesias. (En este contexto, era curioso observar el relativo silencio de los obispos ortodoxos rusos. En cuanto el Metropolitano Nicodim atacó varias veces a los Estados Unidos acerca del Vietnam e hizo raras intervenciones de carácter sobre todo religioso).

La experiencia de Ginebra muestra que una imponente parte del mundo protestante defiende, aún hoy, las posiciones afirmadas por la Iglesia Católica en el terreno de la castidad. Y las frecuentes conversaciones con prelados y profesores de las Iglesias ortodoxas de Rusia, Polonia, Rumanía, Bulgaria y Grecia me proporcionaron una óptima ocasión de profundizar en el problema conexo del celibato del clero. Pude decantar los siguientes hechos: la reciente reunión panortodoxa de Rodas rehusó la inscripción en la agenda del futuro (y problemático) Concilio panortodoxo, del asunto «segundas nupcias de los presbíteros viudos» (prohibidas por el derecho canónico actual de las Iglesias orientales separadas de Roma, poco favorables a las segundas nupcias incluso de los cristianos ordinarios) debido a la oposición de los obispos griegos; este problema es serio en Servia; en Rumanía, los obispos juzgan poder conceder dispensas individuales en casos excepcionales, permitiendo así el matrimonio religioso de popes viudos; tal práctica es desconocida en la Iglesia rusa, donde una corriente muy fuerte favorece el celibato del clero parroquial (no monástico) no por motivos doctrinales, sino por razones prácticas (el clima antirreligioso hace muy difícil la vida de las esposas de los sacerdotes, y algunas ya se han separado de los maridos por este motivo). En Bulgaria, el Santo Sínodo de la Iglesia ortodoxa permanece molesto en lo que se refiere a la voluntad de celibato de algunos seminaristas que desean ser sacerdotes, pero no monjes (recuerdo al lector que en las Iglesias orientales separadas de Roma, los sacerdotes no monjes se casan casi todos antes de la ordenación).

Hacemos este paréntesis sobre un asunto que interesa al público, no sin observar la complejidad de los problemas... En el momento preciso en que muchos, en Occidente, desconocen y desprecian el sentido evangélico y la fecundidad apostólica del celibato consagrado,

estos valores son más vivos que nunca en Oriente. Tales constataciones son uno de los numerosos frutos de los encuentros ecuménicos.

### *Conclusión.*

Los jóvenes delegados habrían deseado que la conclusión de la conferencia fuese una marcha colectiva, no de protesta, sino de compromiso en pro de la justicia social y del Tercer Mundo en dirección al Palacio de las Naciones Unidas. La propuesta no fue retenida en el pleno del Consejo Ecuménico de las Iglesias como tal e incluso fue rechazada tras apasionados debates por una pequeña mayoría. En lugar de este paseo oficial, tuvo lugar una marcha de los participantes (no todos, sino la mayoría) a título individual, y no en nombre del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Trescientos participantes pidieron la «cesación inmediata de las hostilidades en Vietnam».

Deseo loable, pero un poco romántico. Los resultados reales serán menos espectaculares y más profundos. Los cuatro volúmenes preparatorios<sup>1</sup> y las relaciones de la conferencia significan y preparan una profunda renovación del pensamiento social de las Iglesias protestantes, de la cual la doctrina y la acción social de la Iglesia católica se beneficiarán inmensamente. El concepto de «sociedad responsable», base de la doctrina social del Consejo Ecuménico de las Iglesias, es rico y fecundo. La sociedad humana como tal es colectivamente responsable ante Dios, a quien deberá dar cuenta de ello, en particular del uso hecho en favor de cada persona humana, de los descubrimientos tecnológicos.

Todos los católicos acompañarán con la mayor simpatía la acción social de los protestantes y colaborarán con ellos en la medida de lo posible para aliviar los sufrimientos de los no cristianos y promover la justicia social. Pero inmediatamente y para que se pudiera llegar a una expresión y a una acción comunes, sería de desear la organización en los diversos países de grupos de estudio que reuniesen peritos católicos en materia de doctrina social de la Iglesia y de sociología, con peritos protestantes y ortodoxos en torno a las relaciones propuestas al examen de la Asamblea de Upsala en 1968. Con toda certeza, serán traducidos en breve a varios idiomas. Por esta preparación común hecha con la debida seriedad por personas competentes, el ecumenismo, en lugar de permanecer en el plano, por otra parte fecundo e indispensable, de la eclesiología y de la teología profesional, invadiría el campo social. Con tal que no se deteriore nunca el principio fundamental recordado por el nuevo secretario general del Consejo Ecuménico de las Iglesias, Eugene C. Blake (presbiteriano norteamericano, discípulo de Niebuhr):

«Una Iglesia cristiana viva estimula, critica, inspira y establece

---

<sup>1</sup> El título general de estos volúmenes es «Christian in the technical and social revolutions of our time» (Ass. Press, NY; SCM. Press. London).

los valores de la sociedad. Ella puede contribuir a la transformación de la sociedad, ante todo, por el culto público prestado a Dios... Acontece que la oración se refiere exactamente a los problemas concretos de la congregación del individuo como tal y como miembro de la comunidad... Si yo no mantuviese la importancia central del culto prestado a Dios, hace mucho tiempo que habría asociado mis esfuerzos a un partido político.»

BERTRAND DE MARGERIE SJ



## El cine en Berlín

En la noche del 24 de junio tuvo lugar la sesión inaugural del XVI Festival Internacional del Cine en Berlín. Y la clausura se celebró en la noche del 5 de julio. Como siempre, Berlín nos ofreció una organización ejemplar, que ya en ese Festival no puede ser una sorpresa. Pero este año, la Berlinale ha presentado una novedad. Novedad de simultaneidad. El que escribe estas líneas acostumbra ver todas las películas que se proyectan en un festival. Pues bien, esto ha sido materialmente imposible en la Berlinale de este año. A la misma hora se proyectaban varias películas importantes. Había que elegir. Y decidirse por una sola, sintiendo no poder ver las demás.

Unos cuantos números aclararán esta difícil situación del espectador. El programa oficial que nos entregaban recién llegados al aeropuerto, comprendía tres grandes secciones. En total, 25 sesiones en el Zoo-Palast, 33 en el City y 44 en el Atelier. Cada sesión constaba normalmente de dos películas, una corta y otra larga. Además, unos cuantos cines, durante todo el festival, se «incorporaban» a él, estrenando o reponiendo diariamente una nueva película. Una de estas salas pasaba películas premiadas en festivales internacionales, mientras otra exhibía cada día una película de un mismo actor. El «mercado de películas», sección del Festival, proyectaba no siempre en la misma sala las nuevas producciones, que además de las presentadas en las tres salas oficiales, ofrecían las distintas naciones. Este mercado nos daba unas diez películas diarias. Y, para terminar, había salas de cine que mantenían en cartel películas de primera categoría —japonesas, polacas, americanas...—que también ejercían particular atracción.

A la vista de estos números, nadie puede soñar con hacer una

reseña crítica de todo lo proyectado en tan generoso festival. Nos limitaremos a unas observaciones sobre algunas películas y algunos aspectos.

\* \* \*

Entre las naciones que presentaron películas a concurso figuró España con la película *La caza*, escrita y dirigida por Carlos Saura, cuyas películas *Los golfos* y *Llanto por un bandido* pasaron sin pena ni gloria por los festivales de Cannes y de Berlín respectivamente. Esta vez, Saura no ha salido de la capital de Alemania con las manos vacías. Su película *La caza* no ha sido premiada, pero sí su labor como director de esa película de argumento desagradable. Ha ganado el Oso de Plata que el jurado oficial concede a la mejor realización fílmica. No nos ha extrañado, pues esta película ha sido de las mejor realizadas de todo este Festival. Si quizá no fue la mejor, sí fue ciertamente una de las mejores.

Lo que sí nos ha extrañado ha sido la frase que figuraba en el acta del jurado, explicando la razón de concederle el premio. Tengamos en cuenta que no se trataba de un premio al guionista sino al realizador. Y tengamos en cuenta que los premios se han de conceder por motivos exclusivamente fílmicos, no por opiniones sociales o políticas. Pues bien, esa frase, debida según nos dicen a Pasolini, miembro del jurado, dice textualmente que se concede a *La caza* el premio a la mejor dirección, «por la valentía y la indignación con que presenta una situación característica de su patria y de su tiempo». La frase, en abstracto, nos parece totalmente desacertada, aplíquese a la película que se aplique, pues revela una motivación muy poco fílmica y que no se refiere tanto a la realización cuanto al argumento. Pero, ya en concreto, la frase produce asombro. En la película vemos a unos amigos, antiguos combatientes nacionales de nuestra guerra, que salen a cazar conejos; todos ellos son unos miserables, egoístas y crueles, y terminan matándose unos a otros, sin quedar ni uno vivo. Decir que eso presenta la situación característica de España en el día de hoy, es un dislate de antología.

Al festival han acudido firmas de fama. «Monstruos» efímeros. Godard, el de *Al final de la escapada*, ha presentado su debilísimo engendro, *Masculino-femenino*, que no pudo obtener premio como película, y obtuvo con gran sorpresa del público, el premio a la mejor interpretación para el joven actor, que era un niño en *Los cuatrocientos golpes* y es ya un mozo en *Masculino-femenino*. Polanski, el de *Cuchillo al agua* se llevó nada menos que el primer premio, el Oso de Oro a la mejor película, con indignación de la crítica, por su película que se titula *Cul-de sac*. Hemos citado de estos dos «monstruos» dos películas buenas, para recordar que pueden hacer buen cine, aunque ahora no han sabido hacerlo. Pero no todos los «monstruos sagrados» han fracasado este año en Berlín. Un indio genial, sobradamente conocido y repetidas veces laureado, Satyajit Ray, que no conoce esos altibajos en su producción, ha presentado una película de am-

biente cinematográfico. Se titula *El héroe*, y ese héroe es un actor de cine, astro cien por cien, con todas sus pequeñeces y miserias. La película es una desmitificación. Satyajit Ray no recibió del jurado oficial premio alguno, sino solamente una especial mención de honor, no sólo por esa película sino por toda su magnífica aportación al arte del cine. *El héroe* ganó en cambio el premio de la Unión Internacional de la Crítica de Cine.

Una película que gustó mucho al público alemán fue la película alemana. Y hacemos notar esto porque supone bastante mérito en esa obra. El público alemán suele hablar mal de las películas alemanas como el público español suele hacerlo de las españolas. Y *Schonzeit für Füchse* (Veda para zorros) gustó. Y ganó un Oso de Plata. Hay actualmente dos jóvenes cineastas, los hermanos Ulrich y Peter Schamoni, que están llamando la atención en la última generación del cine alemán. Ulrich presentó en Cannes la película *Es* (ello) y Peter ha presentado en Berlín *Veda para zorros*. Sus primeras películas rayan a buena altura.

Dos películas conviene mencionar todavía. Una inglesa y una italiana. *Georgy Girl*, de Silvio Narizzano ganó el premio de la Oficina Católica Internacional del Cine «porque, aunque el comportamiento de la muchacha no está inspirado por un espíritu explícitamente cristiano, consigue dar una visión positiva de la mujer, que no quiere ser tratada como un objeto, sino que exige el respeto para el desarrollo de toda su riqueza de valores, esencialmente femenina». El argumento nos presenta a una simpática muchacha, nada «sexy», que sumergida en un ambiente de materialismo y egoísmo, y repetidas veces engañada, manifiesta valores humanos altamente significativos. La intérprete excepcional de esta película es la joven actriz Lynn Redgrave. La otra película a que nos referimos es la titulada *Las estaciones de nuestro amor*, premiada por la Federación Internacional de la Prensa Cinematográfica. Está realizada por Florestano Vancini, que está ya de vuelta del marxismo. En la película se advierte una impresión autobiográfica. Un antiguo partisano va al encuentro de sus viejos camaradas, y entonces hace el descubrimiento, de que lo único válido y permanente de todo aquello es la amistad que con ellos le unía. Y es el amor al prójimo, no la dialéctica materialista, la que le da nuevas fuerzas para seguir viviendo una vida que ya no es una utopía sino una realidad.

Si hubiésemos de añadir una película más, mencionaríamos la griega, que con el título *El miedo*, y con algunas ingenuidades y tremendismos ha sido, sin embargo, una de las mejores películas del festival. Nos parece que una nueva labor de montaje, suprimiendo lo suprimible, mejoraría considerablemente la calidad de esta película de Costas Manoussakis.

\* \* \*

Como siempre, la sección Retrospectiva de la Berlinale ha sido una manifestación cinematográfica de notable importancia. Este año,



a la calidad se han añadido dos nuevos elementos de atracción, la cantidad y la variedad. Esta sección Retrospectiva ha constado de tres partes. Películas de Mack Sennet, películas de Max Ophüls, películas del «nuevo cine» brasileño. Y todo en cantidad. Porque del creador no igualado de las películas cómicas americanas, Mack Sennet—su verdadero nombre era Michael Sinnot—, que falleció en 1960 en oscuridad y pobreza, en Hollywood, la ciudad de sus triunfos, se proyectaron nada menos que trece películas, a cual más divertida, que mantuvieron en continua risa a los espectadores, incluidos naturalmente los poco impresionables críticos de cine. De Mack Sennet vimos desde un protohistórico celuloide fechado en 1913 hasta una película, «relativamente moderna», es decir, de 1927. La capacidad de Mack Sennet era universal. Trabajaba como productor, argumentista, guionista, realizador, intérprete y montador. Y no se limitó a trabajar personalmente desde 1908 hasta 1935. En su equipo, singularísimo, se formaron y lanzaron, eficazmente enseñados por él, realizadores e intérpretes de fama mundial. Baste recordar unos cuantos nombres. Actores como Charles Chaplin, Harold Lloyd, Harry Langdon. Actrices como Gloria Swanson. Directores como Frank Capra. Presentar en la Retrospectiva trece películas de este genio impar del cine, al que la crítica aprecia hoy más de lo que entonces le apreció, ha sido uno de los mejores aciertos del Festival.

Las películas de Max Ophüls, diez en total, comprendidas entre 1932 y 1956, fueron la segunda parte de la Retrospectiva. Para muchos han sido un descubrimiento. Ya en la secuencia inicial de su primera película, *La novia vendida*, se revela un cineasta de primer orden. Ophüls tiene un dominio absoluto de los movimientos de cámara, nunca gratuitos, siempre funcionales, que resultan asombrosos en aquellos años del cine. Como resulta asombrosa la simbiosis de imagen y música que logra también desde su primera película. Y cuando en la última de sus obras, *Lola Montes*, pasa del tono al color, Ophüls sigue igualmente acertado en la descripción y expresión cromática. Max Ophüls falleció en pleno trabajo, en 1957, en una clínica de Hamburgo.

Finalmente, el «nuevo cine» brasileño constituyó la tercera parte de la Retrospectiva. Con un total de quince películas realizadas por catorce autores. Conocíamos ya, por haberlas visto más de una vez, casi todas esas obras, mas para muchos de los que acudían a Berlín, este programa era también un descubrimiento. El cine del Brasil, así representado, tiene un fuerte carácter social, a veces religioso y a veces irreligioso. Es un cine notable, distinto de los cines hispano-americanos. Pero una Retrospectiva como esta puso de manifiesto el inconveniente que tiene ese cine para una proyección en serie de sus películas: se parecen demasiado unas a otras.

En resumen, la Retrospectiva fue un tríptico coincidente en el interés que presentaba cada uno de sus cuadros, pero divergentes en temáticas, géneros y estilos. Desde *Tillie's punctured romance*, de Mack Sennet—con un Chaplin que todavía no es Charlot—, hasta *La*

*ronde*, de Max Ophüls y *A hora e vez de Augusto Matraga*, de Roberto Santos. Como decíamos ya el año pasado con ocasión de este Festival, sólo por la Retrospectiva vale la pena de ir a Berlín.

Muy cerca del Palacio del Festival y del Atelier del Festival, en el espléndido «Europa-Center» está la sala City, en la que se pasaban numerosas producciones presentadas por las distintas naciones como parte integrante de un «mercado de películas», que se extendía aún más allá en otras salas adicionales hasta una frecuencia de unas diez películas distintas cada día. De éstas, sólo pudimos ver muy poco. Una de ellas, película alemana interpretada por el maravilloso Ballet de Guinea y titulada *Africa danza*, es digna de especial mención.

Ya hemos indicado que los cines de Berlín atraían oleadas de espectadores con proyecciones de primera calidad. Difícilmente se podía hacer una escapada a algunas salas más lejanas—utilizando metros y trenes—para ver algunas obras para nosotros todavía desconocidas. Pudimos ver, por ejemplo, *Onibaba*, película japonesa realizada en 1965 por Kaneto Shindo, el creador de *La isla desnuda*. Se trata de una película excelentemente realizada pero notablemente desagradable, en la que la brutalidad predomina sobre el erotismo. Pocas veces hemos visto cosas tan duras. Esta película no pertenece, sin embargo, a esa producción en cantidades industriales que el cine nipón está lanzando para consumo interior de solos los japoneses, y que tiene como único aliciente la pornografía. Por cierto, que el Japón, cuya resolución de no acudir más a Berlín en vista del abucheo dado a su película, comentábamos el año pasado, ha vuelto sensatamente de su acuerdo, y acudido también este año, con una película documental sobre el *No* de su teatro clásico. Han pensado que, a pesar de lo que les ocurrió, les conviene seguir acudiendo a Berlín.

\* \* \*

Para terminar esta incompleta crónica de la decimosexta Berli-nale, nos vamos a permitir unas apreciaciones acerca del sistema empleado allí para seleccionar las películas del Certamen. Con la misma sinceridad y claridad con que hemos señalado lo que nos parece digno de aplauso, queremos indicar ahora lo que, a nuestro sencillo entender, se podría mejorar.

A raíz de una baja que se notó en el nivel fílmico de las películas, hace dos años, el Senado de Berlín agregó al director del Festival una Comisión de Selección integrada por nada menos que 21 miembros, varios de los cuales ocupan puestos relevantes pero no pertenecen al mundo del cine. Esta numerosísima Comisión estuvo lejos de lucirse el año pasado. Y este año le ha pasado lo mismo. Personalmente creemos que la selección de este año ha sido peor. Y hemos visto en el mercado de películas, algunas producciones más importantes que las presentadas en el Palacio del Festival. Películas ha habido entre las presentadas a concurso (como la brasileña *O Padre e a Moça*, para poner siquiera un ejemplo), sencillamente indignas de

presentarse en un festival internacional. Nos parece que Berlín podría volver al sistema anterior. El de encargar al director del Festival, un hombre tan competente como el doctor Alfred Bauer, la selección de películas. La selección es siempre difícil. Pero la experiencia demuestra que no resulta mejor cuando en vez de hacerla uno la hacen veintidós.

CARLOS MARÍA STAHLIN.



### Thomas Robert Malthus (1766-1834)

*Supervivencia, transcendencia, mito.*

David Ricardo (1772-1823), Antoine-Nicolas de Condorcet (1743-1794), Robert Owen (1771-1858), William Godwin (1756-1836)... todos estos hombres fueron los contemporáneos de Th. R. Malthus (1766-1834), intrincados como él en desliar la difícil madeja de su tiempo, cuando la Razón y el Progreso, después de un siglo de ininterrumpida presión sobre los espíritus, cargaban excesivamente el ambiente, cuando se colaba en duro contraste la fresca erupción del romanticismo del diecinueve, y la experiencia revolucionario-napoleónica, radicalmente nueva en la historia, se apoderaba de sus vidas <sup>1</sup>.

Interesante panorama generacional. Todos hablaron y discutieron entre sí en busca de un mundo nuevo y mejor. Con nostalgia y resumiendo la tónica de un modo de actuar del grupo, escribe Ricardo a Malthus, un poco antes de morir aquél: «Ahora, mi querido Malthus, he terminado. Hemos mantenido muchas polémicas y discusiones. Empero estas discusiones nunca han perturbado nuestra amistad.»

Ahora bien, si proseguimos en el análisis de los personajes, pronto constatamos un hecho. Owen y Condorcet, Godwin y Ricardo, como Burke y Wallace y otros más han sobrevivido hasta nuestros días de

---

<sup>1</sup> Condorcet corta, como es sabido, su vida, mediante el suicidio, para huir de una guillotina segura durante el Terror. El núcleo de pensamiento socio-político que se balanceaba mediado el siglo XVIII a dos vertientes del canal de la Mancha, entre Francia e Inglaterra, hubo de replegarse obviamente durante el transtorno revolucionario que paralizó toda actividad intelectual rítmica en el vecino país. Se replegó a Inglaterra. De ahí la importancia de esta generación intelectual británica que sirve de puente en medio del cataclismo continental entre dos mundos: el prerrevolucionario y el posrevolucionario. Ahí se sitúa Malthus.

manera esquemática, algo fría: representan unos nombres, familiares para el estudioso solamente, y un puñado de libros con carácter de clásicos en la ciencia socioeconómica y política. Malthus, en cambio, ha comenzado por abultar su nombre en un sustantivo con claro aspecto de ideología combativa: el malthusianismo. Thomas Robert Malthus, ha podido afirmar una figura dominante en la demografía actual, Alfred Sauvy, es hoy mucho más que un personaje histórico, es un estado de espíritu, una manera de entender de la vida, una de las claras líneas divisorias que hoy se reparten el mundo: del lado de acá, donde impera el dominio imperfecto de unos pocos, está el *espíritu malthusiano*; del lado de allá, donde se imponen las fuerzas totales de la generación, la avalancha de los países dinámicos y desposeídos, está el *poblacionismo*. Todavía más, por un extraño camino, que más tarde explicaremos, el autor del *Ensayo sobre el principio de la población*, ha originado una postura distinta que él jamás pudo reconocer como hechura suya: el neomalthusianismo. Un paralelo que el lector entendido sabrá comprender, sin abusar del calco, nos aclarará esta aparente contradicción. El neomalthusianismo es a las doctrinas de Malthus lo que el marxismo al hegelianismo. En una y otro caso se ha vuelto la teoría del revés, pero conservando las mismas raíces.

Una ideología, una manera de entender la vida, una actitud que se resiste a morir y para ello se renueva volviéndose contra sí misma; todavía podemos añadir, el pensamiento de Malthus es una idea fantasma y obsesiva que se ha apoderado de la historia contemporánea y que ésta difícilmente logrará espabilar. *L'epouvantail malthusien*, es el título de uno de los últimos estudios consagrados a las doctrinas del pastor anglicano y profesor economista inglés. No es raro encontrar reminiscencias sutiles a la vez que extrañas, alusiones directas, como si fuesen réplicas a larga distancia a sus teorías, que salpican nuestra vida y es preciso estar atento para detectar en cada caso. ¿No se habla en pura ciencia económica de un malthusianismo no ya de hombres, sino de productos brutos, allí donde el artículo en cuestión, acero o café, se detiene y filtra y restringe antes de llegar al mercado, para que su calidad sea más estimada y consiguiendo su precio más alto? ¿Cuando Su Santidad Pablo VI, el día 4 de octubre de 1965, pronunció estas palabras ante la Asamblea General de la ONU, «vuestra tarea es actuar de tal suerte que el pan sea lo suficientemente abundante en la mesa de la humanidad y no el favorecer un control artificial de los nacimientos que fuera irracional con vistas a disminuir el número de comensales en el banquete de la vida», no les hizo recordar a los conocedores de los textos de Malthus, hasta sospechar una alusión directa, aquellas palabras del ensayo sobre la población: «en el gran banquete de la naturaleza no hay un puesto para el hombre a quien sus padres no pueden sostener»... «hay que decirle que se marche»... no conviene «turbar la armonía del banquete»?

*En la raíz de su éxito.*

Este es el Malthus que hoy nos devuelve a la orilla de nuestro quehacer cotidiano el oleaje rítmico de un centenario más. ¿A qué se debe su fama, que enfila la trascendencia y prácticamente desemboca en el mito? Es interesante notar la coincidencia de muchos autores que de él se han ocupado, al afirmar la total inoriginalidad de Malthus en las líneas maestras de su teoría. William Wallace, entre otros, había hablado ya en 1753 del aumento de la población a ritmo de progresión geométrica. Otro pastor anglicano, Robert Townsend, había condenado en 1786, es decir, diez años antes de la aparición del *Ensayo*, el ejercicio de la beneficencia sobre la clase trabajadora y pobre. La trilogía del vicio, la miseria y hasta cierto punto el celibato como medios eficaces para recortar los límites desbordantes de la población, eran casi lugares comunes entre los sociólogos del siglo XVIII antes de que Malthus los incorporara al núcleo de su tesis.

Pero una vez más, en la historia de las ideas nos encontramos ante el valor indiscutible del hombre que sabe sintetizar y sistematizar una serie de conceptos que andaban dispersos, pero dotados dentro de sí de una interna voluntad de afinidad, el hombre que concreta, convence por un poder de plasticidad dialéctica, más aún, el temperamento combativo que asume en su existencia más personal las ideas que otros hombres hambread. Todo esto lo poseía Th. Robert Malthus, por eso tuvo éxito y su obra se multiplicó en ediciones. Pero quisiéramos insistir en las últimas palabras. Malthus supo tocar zonas ocultas y subconscientes de una minoría burguesa, que se agarraba a la gran oportunidad de su consagración definitiva, la todavía débil revolución industrial e incierta revolución francesa, pero que al mismo tiempo preveía ya con toda fijeza quién iba a ser su enemigo, el pueblo prolífico (*proletario* de *prole* se ha hecho notar muchas veces) con un mayoritarismo contundente al cabo de unas pocas generaciones, un pueblo pobre pero calculadamente encauzado por los grandes reformadores sociales, que arrancaban de aquellos días hasta el gran estallido ideológico del cuarenta y ocho: Godwin, Owen, Proudhon, Marx-Engels. Malthus les hablaba de manera diáfana, sugestiva, envolviendo sus ideas siempre en una carga afectiva de miedo, el sentimiento que mejor se agarra en el espíritu humano. Había que ahuyentar en primer lugar cualquier propósito de reforma social, porque «la propiedad, decía, es necesaria para obtener un rendimiento elevado y una vez que se admite la propiedad ningún hombre puede reclamar alimentos a título de derecho». Había que imponer a los hombres pobres la obligación de un celibato y «el obrero que se casa, afirmaba Malthus, sin poder mantener su familia puede ser considerado en cierta manera como enemigo de sus compañeros»; finalmente había que abolir «las leyes de pobres», el sistema de beneficencia inglés entonces vigente, que suplía al menos las condiciones infrahumanas de los obreros británicos con subsidios gra-



tuitos a escala local y nacional, porque «la desgracia y la miseria, subrayaba Malthus, son siempre proporcionales a la cantidad de limosnas que se reparten a discreción».

### *Contracrítica y crítica de Malthus*

No podemos quedar satisfechos con lo dicho hasta aquí. Malthus es un hombre complejo, a veces exuberante de pensamiento, no fácil de sujetar en un primer intento. Es indudable que, desde un determinado punto de mira, resulta un monstruo de crueldad para la clase trabajadora. El pensamiento socialista ha cargado cerradamente sobre él. Marx, en la *Plus-Valía*, nos habla de «la vulgaridad de sentimientos del eclesiástico que, con la ayuda del dogma de la predestinación, dulcifica la condición ventajosa de las clases dirigentes y relega al obrero al rango de las bestias, condenándole a morir de hambre y de celibato». Ahora bien, no conviene olvidar que Malthus alude también a la conveniencia de una educación, de una promoción diríamos hoy, del obrero, para sacarle de su pobreza y miseria, que en lo que él insiste tal vez con exageración es en una idea hoy corrientemente admitida: a saber que la beneficencia puramente pasiva es un saco sin fondo que agota las energías económicas de la institución más poderosa y mata el nervio de reacción y superación personal del pobre a quien se atiende. Sin el excesivo plomo de pesimismo que Malthus pone en todo avance social y sin el condicionamiento de clase que indudablemente le agarrotó en sus mejores intenciones, estos enfoques se hubieran podido potenciar y dar cima en resultados que la sociología perenne hubiera recibido con una mayor gratitud<sup>2</sup>.

Pesimismo y utopía aprorísticas son dos actitudes que se entrecruzan constantemente en la obra de Malthus. No sería nada difícil varear todo el árbol del *Ensayo* para entresacar de sus páginas una antología de la utopía sin prueba y del pesimismo. Terminada la faena, si mirásemos de nuevo hacia arriba, tal vez quedaríamos sorprendidos que sólo quedaban sujetos a las ramas unas pocas citas de autores y recuerdos personales de viajes. Después de volver muchas veces sobre la misma idea dirá al final de sus páginas: «Indudablemente es muy descorazonador ver que el principal obstáculo que impide todo mejoramiento extraordinario de la sociedad es de tal naturaleza que no hay esperanza alguna de superarlo.» Este es Malthus, el desesperanzado, el pesimista y sembrador de pesimismo, el ahito

<sup>2</sup> Asimismo hay que anotar en el activo y en la contracrítica por tanto de un Malthus, deudor en su teoría de la población de autores que le precedieron, como ya hemos dicho, sus más originales aportaciones a la economía pura (concepto de la demanda efectiva, teoría de la renta) y sobre todo su importancia en la historia de las ideas como predecesor inmediato del evolucionismo darwinista. Fue el mismo Charles Darwin quien escribió: «En octubre de 1838 leí el libro sobre la población de Malthus. Estaba ya muy preparado para captar una idea que en él se encuentra constantemente, la lucha por la existencia. Me llamó la atención el concepto... Mi teoría es una aplicación de la ley de Malthus aplicada a todo el reino orgánico.»

de tanto canto al Progreso indefinido de la humanidad y a la radical bondad del hombre, repetido hasta el empalago por los autores en boga durante su juventud, con J. J. Rousseau como figura dominante, a quien Malthus niño conoció a través de la relación e incluso amistad que mantuvo con su padre durante su destierro en Inglaterra, el escritor ginebrino se opuso al optimismo angelista que le rodeaba, pero sin controlar ni los medios ni los efectos todos de su reacción.

Pero digamos algo de su utopía, de ese no pisar bien tierra que se advierte en la misma afirmación del aumento de la población en progresión geométrica y del de las subsistencias en progresión aritmética. Los resultados se le hubieron de echar encima; pero él continuaba imperturbable su marcha de altura. Siguiendo su ley, hoy Gran Bretaña debería tener más de dos mil millones de habitantes, es decir, la población de todo el globo al comenzar la segunda guerra mundial. Paralelamente, en el aumento de las subsistencias, no constató el coeficiente multiplicador que sobre las mismas iban a ejercer la selección de semillas, la revolución de los transportes, el maridaje industria-agricultura, etc. Pero todavía más intelectualmente irresponsable, si cabe, resulta Malthus al querer brindarnos la solución de frenar la proliferación de los humildes mediante un repique general a celibato obrero. Imaginó que iba a contener la avidez sexual de millones de hombres privados de otras muchas satisfacciones elementales, por motivos religioso-morales, precisamente en el momento en que la laicización hacía presa en la gran masa obrera. Del Malthus rabiosamente ingenuo al Malthus origen de un neomalthusianismo que él nunca quiso, sólo hay un paso. El había abierto la brecha, mucho más ancha que su estatura de hombre, y ahora quería filtrar la pureza moral del enorme caudal en fuga. El había hablado para los obreros, pero los que entonces sabían leer y eran capaces de entender sus conceptos eran los burgueses ilustrados que en seguida comprendieron, más allá de la intención estricta de Malthus, la relación existente entre comodidad material y número de personas dispuestas a disfrutar del botín. Rápidamente conectaron con las prácticas abortivas y de control artificial, viejas como Onan y los albores de la humanidad, y el neomalthusianismo echó a andar poderoso, confiado, a beneficio de la clase burguesa mientras por el otro lado—todo se le iba a Malthus de las manos—resonaba unos años después de su muerte la consigna más antimalthusiana de la historia contemporánea: «Proletarios de todo el mundo, uníos.» Cuantos más mejor. El número es la fuerza. «Seiscientos millones de hombres—decía no hace mucho Mao Tse-tung—son un efectivo.»

Thomas Robert Malthus nació un día de San Valentín, fiesta de los enamorados—que también la historia tiene sus pequeñas compensaciones de humor—, de 1766. Se casó y tuvo tres hijos, dos de ellos gozaron una longevidad poco común y alcanzaron en los últimos decenios del diecinueve a la generación de retirados que hoy prolonga sus días en Canarias. Fue un Cambridge neto, por su filiación aca-

démica y participación activa en la dirección del gran centro universitario británico. Su actuación como pastor anglicano tuvo un valor anecdótico en su vida. Llegó a la ordenación sacerdotal por una vía intelectual y discursiva que se proyectó luego hacia otros caminos. Su destino y su obra fueron el profesorado en la primera cátedra de Economía Política que se abrió en Inglaterra. Allí le sorprendió la muerte en 1834, sin el menor remordimiento o duda de las ideas que había esparcido: «Mis ideas—escribía poco antes de morir—son conocidas de todos. No tengo nada que cambiar si no es algunas palabras y dudo si el texto saldría mejorado.» P. J. Proudhon, el socialista que no se apeaba del axioma «la propiedad es un robo», dijo de él después de vapulearle en sus obras a placer: «En la humanidad no sobra más que un hombre. Es Th. Robert Malthus.» El duro juicio del socialista francés nos sorprende al cabo de estos minutos de redacción con el rostro encogido al fin ante el espectáculo de un hombre que provocó una de las más hondas diástoles restrictivas de la historia, y al paso que cerraba la esperanza en una humanidad mejor, cegaba también su propia mirada para comprender los efectos lógicos pero absolutamente disparados de su tesis.

NAZARIO GONZÁLEZ SJ.



## Didáctica de la cultura greco-latina <sup>1</sup>

### *El latín y el humanismo*

Como ha dicho el profesor don Manuel Fernández Galiano <sup>2</sup>, el III Congreso Español de Estudios Clásicos ha tratado temas «actuales, actualísimos». Piénsese, por ejemplo, en el candente tema de la enseñanza del latín, asignatura que cuesta tantas horas, libros y sudores, durante largos años del Bachillerato y de la Universidad, asignatura que emplea a un crecido número de profesionales, graduados universitarios, con plena dedicación <sup>3</sup>.

Se ha dialogado con vivo interés sobre los avances de la lingüística, no sólo en el campo de la investigación, sino también de la didáctica. Perfeccionamiento de métodos para enseñar la por todos reconocida difícil lengua del Lacio de una forma más racional, más científica, amena, rápida, eficaz.

Ha habido unanimidad aclamatoria (privadamente hay quienes hacen algunas «observaciones») en que todo ese esfuerzo y gasto está justificado, en que el fruto es mayor que si se empleara en cualquier otra asignatura, sea la misma Lengua y Literatura española, de la que tan deficientes están algunas de nuestras personas cultas, de ciencias y también de letras.

---

<sup>1</sup> Sin ignorar las controversias de fondo sobre el mismo concepto de «clásicos», de «formación», de «humanismo», y aun de «hombre», nos circunscribimos a un planteamiento dado, que hoy se discute en importantes sectores del mundo académico y que afecta a casi toda la sociedad. Especial actualidad puede tener para las Ordenes religiosas y Seminarios.

<sup>2</sup> «Mundo antiguo y mundo moderno en el Congreso de Estudios Clásicos», *ABC*, 19 abril 1966.

<sup>3</sup> A lo que se diga del latín hay que sumar cumulativamente la mismo del griego. No lo mencionaré para no duplicar constantemente.

Los argumentos que se aducen son serios. No es discusión que se pueda decidir a la ligera. Sólo intentaré en esta nota enfocar con luz actual un sustancial punto de la cuestión.

Al hablar de la asignatura de latín, frecuentemente se engloban con excesiva indiscriminación dos facetas: la lingüística y la humanística. Creemos que deben ser más discriminadas, tanto que, más que una sola asignatura con dos facetas u objetivos, se debería clasificar como dos asignaturas distintas; eso sí, con bastante afinidad y zonas comunes (como ocurriré con muchas asignaturas en todos los campos).

El primer objetivo del latín es el aprendizaje de la lengua, lo cual es un valor en sí, tanto que para muchos ya por ello solo se justifica esta difícil y grave asignatura. Pero el aprendizaje de la lengua tiene además otro valor, relativo o instrumental, el de ser vehículo de penetración al segundo objetivo.

Este segundo objetivo es el humanismo. La palabra humanismo es difícil de precisar, dada la diversidad de acepciones con que ha sido usada en su casi infinita bibliografía. Intentemos, sin embargo, esbozar una definición, que, aunque imperfecta, nos ayude a comprender las consideraciones siguientes.

En su aspecto *cultural*, se podría decir que humanismo consiste en (o es el resultado de) una serie de estudios sobre las principales realizaciones del hombre, con una técnica especial (sapiencial más que informativa), que producen una personalidad correcta y rica: equilibrado desarrollo de facultades intelectuales, imaginativas, de sentimiento, etc., capacidad y conocimientos para la apreciación y certero juicio de los valores humanos (literarios, artísticos, históricos...), sabiéndolos captar en su complejo circunstancial. Todo con abertura o proyección sobrenatural.

Para redondear la definición, a este aspecto cultural, más objetivo, hay que añadir o explicitar otro más subjetivo o activo: la *capacidad de exponer* las propias ideas con esas mismas calidades formales de orden, claridad, imaginación, proporción, humor, etc.

Así pues, humanismo afirma el fondo y añade la forma. Es ser en el gran teatro de la vida buen espectador y buen actor. Como la belleza es el esplendor del orden, el humanismo sería el esplendor de la sensatez.

Se puede ya ver que la formación humanística será una integración (no yuxtaposición) de múltiples ingredientes; entre los que no faltarán las ciencias <sup>4</sup>.

Como ingrediente esencial, como base a la formación humanística, se propone un contacto serio con la Cultura greco-latina. Por Cultura se entiende Historia, Ideología, Literatura (tomadas en sen-

---

<sup>4</sup> El Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la formación sacerdotal*, ed. BAC, núm. 13, y la Congregación General XXXI de la Compañía de Jesús, *Decretum de Scholasticorum Institutione*, núm. 17-18, mencionan estudios científicos entre los prerrequisitos para empezar la Filosofía.

tido amplio, incluyendo Arte, etc.). Por contacto serio, no se entiende, claro está, un estudio largo, de especialista, pero tampoco un «comprimido» como una o varias conferencias marginales. Sería *una visión panorámica de esa época trascendental de la humanidad, con un estudio sistemático, vital y directo de sus principales representantes, leyendo y analizando un buen número de sus obras.*

### *Actualidad del humanismo*

Las razones que apoyan esta Cultura no necesita explicación. Sus valores intrínsecos (intelectuales, estéticos, universales, creadores, actuales) de primer orden. Sus peculiaridades de realismo sano, claridad, orden lógico, equilibrio... El influjo que ha ejercido en las posteriores; es imprescindible para comprender la cultura occidental. He aquí algunos testimonios sobre su sin igual trascendencia:

«No se es, pues, humanista por saber tan sólo latín y griego; imposible serlo si no se los sabe en buena medida; pero sobre los saberes lingüísticos, que son savia cultural insustituible, hay que adentrarse en los otros campos mencionados. Y son justamente el griego y el latín, expresión original de la cultura de Occidente, los instrumentos básicos de esa tarea.

En el principio del pensamiento occidental se encuentra el íntimo enlace de las cuestiones teóricas y de la acción práctica, y dicho enlace es obra de los griegos. A él se debe, todavía hoy, el vigor de nuestra cultura. Casi todos los progresos pueden ser referidos a dicho principio, y en este sentido la fidelidad a la educación humanística representa simplemente la fidelidad a Occidente y a su fuerza de creación cultural. Heisenberg habla en términos que se identifican con los de los humanistas actuales.

...si Europa pretende su unidad en cualquier sentido, sólo logrará acuerdo volviendo los ojos a su origen: Cicerón y Virgilio son esencialmente Europa, la Europa que fue y la Europa que quiere ser...

... los estudios clásicos se fueron trivializando en una técnica fácil, suplantando cada vez más el contacto vivo con la antigüedad por un estudio científico gramatical de la lengua. En realidad, no se logró actualizar en la enseñanza las posibilidades de renovación metodológica que podrían derivarse de la coordinación del saber lingüístico con las metas del humanismo greco-latino.

No desdeñamos los otros valores; simplemente creemos que en este momento la visión ética y política, en su más alto sentido, es la que está en máxima consonancia con las necesidades de nuestro tiempo. Y advirtamos de paso que tal intención es la genuina del humanismo romano»<sup>5</sup>.

«Todavía no se ha encontrado una materia que sustituya al griego y al latín, en tantas cosas: su exigencia de rigor y de análisis fuera de los márgenes habituales de nuestras lenguas pero sin llevar a un pensamiento puramente matemático, sino permaneciendo dentro de los modos de pensar de las ciencias humanas; su carácter, al propio tiempo, de vehículos de una cultura que nos une a nuestros más antiguos orígenes, y al tiempo a los de los otros pueblos occidentales, que son los mismos que los nuestros.

<sup>5</sup> E. HERNÁNDEZ VISTA, *La Enseñanza actual del latín*, Madrid, Dirección General de Enseñanza Media, 1960, 27 p.



Conociendo nuestros orígenes nos conocemos a nosotros mismos, lo mismo en aquello que nos une a ellos que en lo nuevo que la historia gana cada día. Vemos lo común y vemos lo diferente: la visión de lo común nos protege de la tentación de creer que todo lo ha inventado nuestro tiempo, de entregarnos al simplismo de las soluciones demasiado fáciles o a la angustia de los grandes problemas, como si fueran cosas recién descubiertas. La visión de lo diferente nos hace apreciar mejor aquello que realmente hay de nuevo en nuestras vidas. Por otra parte, ante el panorama de la nueva Europa que se dibuja, de la integración progresiva del mundo en general, encontraremos un micromodelo de estas nuevas formas políticas y sociales en la Antigüedad Clásica. Un modelo, por otra parte, que no ha dejado de actuar a lo largo de los tiempos y que ha suministrado algunas de las tendencias que actúan ahora con más vitalidad. E incluso si contemplamos las nuevas naciones que ahora se constituyen en todos los rincones del globo, hallaremos mucho para comprender sus problemas en la historia primitiva de Grecia y Roma, en que hallamos igualmente el paso de los agrupamientos tribales a las nacionalidades, la lucha por la superación de mentalidades feudales, el esfuerzo por el encauzamiento de fuerzas vitales tan humanas como terribles.

En la *humanitas* latina, versión de la vieja *philantropía* o «amor al hombre» de los poetas y pensadores griegos está efectivamente, en definitiva, el modelo intelectual y afectivo de lo que luego, a lo largo de la historia y más concretamente en nuestros días, tiende a cristalizar en fórmulas concretas.

No en vano en los pensadores antiguos encontramos ya el germen de tantas doctrinas de alta modalidad que fueron luego desarrolladas y difundidas por el cristianismo, que tan íntimos lazos contrajo con el pensamiento antiguo; de tantas ideas como la igualdad de los hombres, sobre un orden más humano y civilizado, más tolerante y más ávido, al tiempo, de valores cooperativos, ideas que han seguido desde entonces brotando intermitentemente y cada vez con más fuerza. El pensamiento del humanismo no está agostado, sino al contrario»<sup>6</sup>.

«... una de nuestras ilusiones es la de influir en mayor grado sobre la cultura literaria e ideológica de nuestro país. Pero no desde fuera, como una inyección de viejos valores y viejos conceptos, sino desde dentro.

Haciéndonos, por ejemplo, problema de la traducción de los autores clásicos al español, con todos los supuestos de fondo y forma que esto implica; examinando la Mitología no como colección de vetustas fábulas, sino como substrato psicológico y etnológico de la humanidad actual; buscando en el Bajo Imperio las fuentes de la civilización medieval de que hemos nacido; evocando las almas espectrales de dos hombres de hoy, Virgilio y Eurípides, tan desemejantes en muchas cosas, pero igualmente «modernos» en sus inquietudes y nostalgias, en la dulce melancolía del «sunt lacrimae rerum» y en la angustia cósmica del «¿quién sabe si vivir es morir y morir vivir?»<sup>7</sup>.

Haremos hincapié en un argumento, digno de la más seria meditación, y es la importancia de esta Cultura para una correcta comprensión del Cristianismo. La Revelación es primordialmente la Palabra divina *encarnada* en la palabra humana; respeta mucho de las

<sup>6</sup> F. RODRÍGUEZ ADRADOS, Discurso inaugural del III Congreso Español de Estudios Clásicos.

<sup>7</sup> M. FERNÁNDEZ GALIANO, art. cit.

categorías, condicionamientos mentales, aun éticos y religiosos, estructuras lingüísticas y estilísticas, de ésta. Pues bien, ese Mensaje se nos ha transmitido, sobre todo, en ambiente y estructuras greco-latinas. Este argumento tiene tremendas consecuencias. De ello puede depender el comprender exactamente o deformar el Cristianismo.

### *Revisión de una asignatura*

Una vez asentada la importancia de la formación humanística, vemos que el latín que estudian las personas cultas españolas (no especialistas en Filología Clásica) no basta. El *máximum* de esos estudios son cinco años en el Bachillerato y dos en los años Comunes de Filosofía y Letras. Compárese lo dicho hasta ahora con el bagaje de cultura clásica de un estudiante de 2.º de Comunes, y el contraste es flagrante. *A fortiori*, del *máximum* para abajo.

El ideal de la formación humanística sería ver los textos en latín o griego. La lengua original es vehículo de penetración a sus valores. Pero para eso es necesario dominar el idioma a un nivel avanzado. Si no, la ventaja desaparece, se convierte en desventaja, en lugar de vehículo de penetración es muro de obstaculización. Hace años decía, no generalizando, sino refiriéndome a un caso muy concreto, que en aquel caso ver la Literatura griega en griego era tomar ducha con impermeable.

Fernández Galiano sentía nostalgia ante la idea de que dentro de cuarenta años la gente no sepa lo que es *kyrie, mea culpa, credo, miserere*. Respetamos ese dolor, y aun lo compartimos. Pero causa un dolor más profundo (que sin duda el autor comparte con nosotros) si se presenta la Conjuración de Catilina como una revolución comunista, si se confunde el *carpe diem* horaciano con el «comamos y bebamos» hedonista. Llamar estilo ciceroniano al uso de párrafos pomposos, oscuros y largos en documentos actuales muy distintos de una arenga popular o política del siglo I a. C. Que después de cursar Comunes haya quienes no han leído una tragedia griega, y si lo intentan no la entienden. Que no sepan ni el plateamiento sobre la mentalidad política de un personaje de influjo en la formación de Occidente, como Cicerón, si fue el precursor del régimen de Augusto o lo contrario, ese régimen de gestación tan interesante, el más afortunado en la historia, ensueño de gobernantes europeos, hasta el reciente Mussolini, cuando proclamaba *l'Impero* fascista como continuación del Imperio Romano. La ligereza con que se aplican palabras como esclavitud y neopaganismo. Creer que rasgos de juridicismo romano son vértebras del Cuerpo Místico. Decir que Jesucristo no tuvo personalidad humana, confundiendo la *personalitas* de los escolásticos con la palabra «personalidad» tal como hoy se entiende. Mil ejemplos se podrían poner. Algunos se deben a perso-

nas que adquirieron facilidad para traducir latín, incluso compusieron versos latinos.

Y es que no basta con saber «traducir». Hay palabras que por sí solas suponen todo un mundo, muy lejano del nuestro: *res publica*, *civitas*, *princeps*, *imperium*, *aurea mediocritas*, *oratio*, *fides*, *persona*, *gratia*, *humilitas*, *peccatum*, *mysterium*. Un destacado profesor de Sagrada Escritura decía que no se puede ser especialista más que en un libro. Muchos confusionismos sólo han desaparecido cuando exegetas especialistas de verdad los han precisado en traducciones vernáculos.

Si el contacto con los autores no puede ser en su idioma original, ¿cuál será la solución? No es difícil: verlos en traducción. Así parece que piensa Hernández Vista siguiendo a Jaspers.

Fuera pues de una minoría selecta (que en la práctica serán los que cursen Filología Clásica y algunas excepciones más), la gran mayoría hará el contacto con la Cultura greco-latina en traducciones. Esa mayoría deberían ser todos los españoles cultos, es decir, que se puedan contar por cientos de miles, ojalá millones.

Como decíamos, para conseguir esta formación parecen insuficientes unas conferencias marginales con lectura de alguna obra o trozos antológicos. Sin embargo, menos es nada, y, pensando realistically, habría que felicitarse si muchos estudiantes de ciencias, refractarios y avaros de su tiempo, por lo menos tuvieran eso.

Pero contemplando la idea en sí misma, se podría configurar como *una asignatura principal, al comienzo de la Enseñanza Superior, con unas cuatro o seis clases semanales, durante un par de cursos*.

Que sea después del Bachillerato es muy preferible y casi necesario, si se releen los testimonios antes citados. Se trata de una civilización lejana, con problemática ideológica y moral de envergadura; requiere madurez, agilidad mental, puntos de referencia, cierto entrenamiento en la crítica y asimilación. Es peligroso convertir los clásicos en expurgadas fábulas infantiles. Puede resultar en lugar de formación, deformación.

Si el tiempo propuesto parece excesivo, puede rebajarse. No juzgarán así quienes sientan la responsabilidad de poseer una formación profunda y concienzuda, mucho más si añaden la responsabilidad de un auténtico Cristianismo, con proyección al apostolado. Pienso en religiosos y religiosas, Institutos seculares, apóstoles seculares<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Sobre la formación cultural y humana de estos últimos, cfr Concilio Vaticano II, *Decreto sobre el apostolado de los seglares*, núm. 28-29.



*Instrumentos de trabajo*

Dado el carácter panorámico de la asignatura, se requiere como base y guía un buen manual. Afortunadamente existe uno bastante aceptable; me refiero al *Manuel des Études Grecques et Latines*, de L. Laurand, refundido recientemente en su 13.<sup>a</sup> edición, por A. Lauras. Condensado, completo, presentación clara y pedagógica, aquilatado en sus juicios, fruto, en fin, del estudio y experiencia de especialistas a lo largo de generaciones. No costaría mucho traducirlo; la selecta bibliografía de ampliación a cada capítulo se podría completar con más obras españolas. Se deberían incluir en la literatura greco-latina los autores bíblicos que pertenecen a esta época. La Palabra encarnada puede mirarse también por su costado humano. ¿Por qué privar a la asignatura de estudiar un fenómeno clave en su materia, cual es el entronque de la literatura greco-latina con la tradición hebrea y la nueva savia cristiana?

El segundo instrumento de trabajo sería una colección de traducciones. Mucho y muy interesante se ha hablado sobre esto en las ponencias y diálogos del Congreso. Por desgracia, las traducciones existentes son deficientes en número y con frecuencia en calidad. Hay en marcha algunas excelentes colecciones, como la «Alma Mater», pero está en los comienzos y va lenta. Mientras tanto, para los fines escolares de la asignatura, se podría pensar en una colección de aspiraciones más modestas, con solo el texto castellano, en edición económica. Se podría hacer con rapidez, bajo la dirección de especialistas de garantía, admitiendo colaboración, con la ayuda de traducciones extranjeras, sin ambición de resolver todas las *cruces interpretum* o de conseguir una traducción definitiva, literaria, en verso, etc. Bastaría tener como norma la fidelidad exacta al pensamiento, sobriedad y estilo aséptico sin casticismos anacrónicos.

Es verdad que en toda traducción se pierden valores estilísticos. Pero no hay opción. A pesar de los posibles adelantos de la didáctica, la gran mayoría, ni ahora ni en el futuro podrá aspirar a ver la literatura greco-latina en original. Y bastantes de esos valores perdidos puede suplirlos el profesor.

*El profesor*

Este es el tercer gran instrumento de trabajo. Hernández Vista pondera detenidamente la importancia excepcional del profesor en esta asignatura, las dotes y preparación que han de exigírsele, los métodos de su labor. A nivel de enseñanza media le exige más que a un profesor universitario. Cuánto más a nivel de enseñanza superior.

Se le exigiría categoría de doctor en Filología Clásica. Que tenga dominada la literatura greco-latina y mantenga su profesión al día. Con un radio de curiosidad amplio e incansable, prácticamente que abarque toda la actividad humana, pero especialmente las literaturas de todos los países y épocas, incluyendo el cine. Incluyendo también el libro de la vida. Viajes, trato social, experiencia vivencial, espectáculos, mundología, observación de cosas y personas, sintonizando con las clases necesitadas u oprimidas; sería inepto un puro investigador siempre metido en su celda. Esto no quiere decir un tipo «mundano»; una persona frívola, además de casi una *contradictio in terminis*, es algo ridículo, y, si se tratara de un religioso o religiosa, más. Según vimos, las dimensiones que ha de observar y cultivar con predilección son las ético-políticas, los profundos problemas que inquietan a la humanidad.

Pero, sobre todo, ha de atender al aspecto pedagógico. Tiene el delicado papel de transmitir cosas lejanas, difíciles y múltiples, a jóvenes actuales, en poco tiempo. Por eso ha de meditar e ingeniárselas denodadamente por hacer lo lejano, próximo; lo difícil, asequible (o por lo menos, hacer caer en la cuenta de la dificultad y hondura del problema); lo múltiple, sin simplismos ingenuos, procurar sintetizarlo en líneas orgánicas.

Debe entrenar los medios de expresión, usando (con discreción y realismo) recursos de imaginación, humor, medios audio-visuales, y, aun en la sencillez y naturalidad de su trato y conducta, procurar ser él mismo o ella misma, en lo posible, modelo de humanismo. Que no se diga: este profesor sabe mucho de los mejores oradores y poetas, pero ¡qué poco se le ha pegado!

Al ser una asignatura básica y nuclear, no conviene una multiplicidad de profesores, que podría producir dispersión. Bastarían dos, uno para Cultura griega y otro para latina. Eso no excluye el enriquecer a la clase con esporádicas conferencias de especialistas.

En los medios audio-visuales entran 'cineforums'. Un coloquio crítico y bien dirigido sobre la problemática y calidades histórico-arqueológicas de películas como *Espartaco*, *Cleopatra*, *Ben-Hur*, *La caída del Imperio Romano*, *Fedra*, *Electra*, puede valer por horas de estudio.

Naturalmente, un profesor así es lógico que renuncie a la posible vocación de investigador. La investigación absorbe toda la persona y la concentra en una línea o en un punto. Bien, digamos igualmente que un investigador malogra su posible vocación de profesor de esta asignatura. Ambas ocupaciones son nobles y necesarias para la humanidad. Evitando odiosos exclusivismos, parece más objetivo dejar puertas abiertas o entreabiertas. Decía un célebre filólogo que le ofrecía más garantía para interpretar la correspondencia de Cicerón un hombre de mundo de París que un investigador alemán. Es decir, que el profesor de Humanidades nunca debe omitir, aunque

sea como *hobby*, algún afán de investigación. Su misma amplitud de horizontes puede aportar algún rayo de luz a la labor de los especialistas monográficos. Si se trata de un sacerdote, pueden interesarle puntos que se rocen con la Teología y la Biblia, ante los cuales se muestran respetuosos o coartados eminentes seglares. En este sentido se pueden citar como benéficas las obras de Charles Moeller.

Por la otra parte, también los consagrados investigadores, sin desertar de su alta y exigente dedicación, pueden colaborar a la divulgación, a esta alta divulgación que llamaríamos Humanidades Clásicas Superiores. En España podemos multiplicar citas: esas interesantes publicaciones de los señores Fernández Galiano, Rodríguez Adrados, Lasso de la Vega, *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, *El descubrimiento del amor en Grecia*, la disertación de Lasso de la Vega *Héroe griego y santo cristiano*, las aclaraciones de Alsina sobre la supuesta misoginia de Eurípides, los avances metodológicos de Hernández Vista al estudio del estilo, alarde de exposición, por dar unas muestras.

Las puertas están entreabiertas, no se puede decir dónde termina un campo y empieza otro, no se puede excluir a nadie, todos necesitan a todos y lo único procedente es cooperar a una tarea noble y un entusiasmo común.

Termina Hernández Vista con unas felices frases de su brillante estilo: «Nuestro oficio es resucitar muertos», «El oficio del profesor no es ser museo, ni mostrar, sino crear. El de Humanidades Clásicas debe recrear ante los ojos del alumno la cultura de Occidente entera»... Hasta llegar a la audaz invitación:

«Hay que inventar, hay que inventar nuestro Homero y nuestro Virgilio; la historia del humanismo clásico es una continua invención; sigamos inventando al ritmo de nuestro siglo. Y para ello estudio, estudio y estudio.»

Esto recuerda la frase de Unamuno el creyente crea a Dios. Lo cual no es tan heterodoxo si se toma en un sentido subjetivo, pero real. El creyente cada día renueva y engrandece su idea de Dios (conocimiento, admiración, amor, diálogo, entrega...), dicho castiza y figurativamente, «su Dios»; su alma engrandece al Señor en sí misma y—vocación mensajera de toda criatura—en el alma de los demás.

No son exageraciones líricas. El autor llega ahí por un razonamiento lógico. Discierne con perspicacia tres escalones en un texto clásico: el contenido lógico, el psíquico-temporal y el simbólico-cultural. Este último es el ápice del mensaje clásico. Lo ejemplifica comentando un texto de Ovidio. De acuerdo, añadiendo quizá dos observaciones.

La primera es que se comprueba cómo para captar esa suprema esencia de los clásicos no es estrictamente indispensable verlos en su original. Aun en traducción, puede uno entender todo lo que nos



comenta el autor. La segunda, que admirando y aceptando en su contexto esas frases audaces, con todo, dada la experiencia que tiene la Iglesia de la exégesis simbolista, se debe insistir, como en realidad hace el autor, primero en eso del «estudio», desvelando objetivamente lo que da de sí el texto y su circunstancia; luego, en escala menor, lo fundadamente discutido o conjeturable; sólo muy después, si queda tiempo, algo de lo que una imaginación poética puede intuir.

ALBERTO LÓPEZ CABALLERO SJ

### Reivindicaciones territoriales en dos mapas chinos

Es un hecho que en los países de régimen comunista el comunismo no ha eliminado al nacionalismo, antes al contrario lo refuerza y exacerba. Las dos mayores potencias comunistas, Rusia y China, son celosas herederas de las ganancias territoriales de sus zares y emperadores, involucrando en sus imperios pueblos que por la raza, la lengua y las costumbres no tienen nada de rusos o de chinos.

Mientras Rusia ha agrandado su herencia territorial, incorporando a la URSS naciones y territorios europeos desde Finlandia a Rumanía, China añora recuperar los extensos dominios que perdió obligada por tratados «desiguales» con Inglaterra, Francia y Rusia. Aparte de los enclaves de Hong Kong y Macao—tolerados ahora por propia conveniencia y lucro económico de Pekín—, toda su frontera septentrional y occidental con la URSS está en carne viva, irritada por antagonismos nacionalistas y políticos.

Nada mejor para advertir las codicias territoriales y sueños imperialistas de Pekín que presentar las noticias y mapas de dos libros impresos en China, el primero una geografía de China para extranjeros, y el segundo una historia de China para chinos. Es evidente que los dos libros se imprimieron con pleno conocimiento y aprobación de la censura gubernamental, y que expresan las ideas del Partido Comunista Chino sobre la materia.

\* \* \*

Está a la venta en las librerías de Hong Kong un libro titulado *A concise geography of China*, escrito por Jen Yu-ti, e impreso el año 1964 en Pekín por la *Prensa de Lenguas Extranjeras*. Tiene 224

páginas de 12 x 18,5 centímetros y contiene cuatro mapas y 12 páginas con fotografías.

El libro pretende ser una geografía de conocimientos generales sobre la China actual, pero presenta ante los extranjeros ciertas informaciones reveladoras, aun para los entendidos en geografía del Extremo Oriente.

Ya al principio nos sorprende un «*mapa sencillez de China*» con sus divisiones administrativas, reformadas por el Gobierno de Pekín. En él aparece, dentro de los límites nacionales chinos todo el mar del Sur de la China, comprendido entre las costas del Vietnam, Sarawak (isla de Borneo) y Filipinas.

En esta gran bolsa oceánica se encierran los arrecifes de Paracelso, banco de Macclesfield, banco de Tizard e islas Spratly y los arrecifes Swallow y Louisa. «Todas estas islas—declara Jen Yu-ti—han sido parte de China desde tiempos remotos. Son importantes para las comunicaciones y para la defensa nacional, ya que pasan por allí muchas rutas marítimas de importancia vital» (p. 154). Esto explica por qué la República Popular ha protestado más de 300 veces por la intrusión de barcos norteamericanos en las aguas territoriales chinas; todo barco de cualquier bandera que vaya de Manila a Saigón atraviesa un mar de la República Popular China. En los pequeños mapas parciales de las distintas regiones geográficas que se estudian en el libro, se repite gráficamente que la China no tiene su extremo meridional en la isla de Hainán, sino en la costa de Borneo. Según esto, la China Popular tendría una extensión vertical de 5.500 kilómetros desde los 49 a los 4 grados de latitud norte. El Gobierno chino ha declarado que sus aguas territoriales se extienden hasta 12 millas de sus costas.

La segunda sorpresa que depara este mapa chino para extranjeros consiste en marcar como «límites nacionales sin definir» toda la frontera norte de Manchuria con la Siberia, entre las ciudades de Otpor y Khabarovsk. Esto equivale a una tácita reclamación de los territorios soviéticos situados al norte del río Amur (Heilungkiang) hasta su confluencia con el Ussuri, una zona de 2.000 kilómetros de longitud y 500 de profundidad, que Rusia incorporó a su imperio por el Tratado de Aigun (1858). Extrañamente no aparece como sin definir la frontera vertical chino-soviética formada por el río Ussuri y las tierras al oeste de Vladivostok, que enmarca la gran zona cedida a Rusia en el Tratado de Pekín de 1860.

También aparece como límite no definido, la frontera más occidental del Sinkiang con la República Soviética del Tadjikistán; esto es, el estratégico macizo de Pamir, que domina el Turquestán ruso, el Afghanistan y el Pakistán.

En esta geografía de China se reconoce como definida la frontera de China con la Mongolia Exterior, una línea que irrita los sentimientos de los nacionalistas chinos y embaraza a los comunistas que creen en la infabilidad de los Pensamientos de Mao Tse-tung. Porque el jefe chino afirmó en 1936 al escritor Edgar Snow: «Cuando la re-



# A SIMPLE MAP OF CHINA



## LEGEND

- |   |                                 |                           |
|---|---------------------------------|---------------------------|
| ★ National capital:   | —— National boundary            | ..... Provincial boundary |
| ○ Capital of province, autonomous region, or city directly under the central government | --- Undefined national boundary | ~~~~~ River               |
| ● Important city  | --- Regional boundary           | ~~~~~ Lake                |

volución del pueblo haya conseguido la victoria, la República de la Mongolia Exterior se incorporará de propia voluntad a la federación china.»

Durante la conferencia de prensa que Ch'en Yi, Ministro de Asuntos Exteriores, concedió a los corresponsales extranjeros, le preguntó un periodista de Hong Kong: —«Las relaciones entre Mongolia Exterior y la China propiamente dicha son más estrechas que las existentes entre el Tíbet y China propiamente dicha, tanto desde el punto de vista histórico como de raza, color y cultura. El Tíbet es parte del territorio de China, y tanto más lo es Mongolia Exterior. Siendo así el caso, ¿por qué ha tenido lugar la delimitación de la frontera chino-mongólica? Ch'en Yi contestó que eran dos asuntos diferentes. «El Gobierno de Chiang Kai-shek concluyó en 1945 un tratado con el Gobierno de la Unión Soviética, reconociendo a la República Popular de Mongolia. Después de su fundación, la Nueva China, consecuente con el compromiso, reconoció a Mongolia como país socialista. Hay en China chauvinistas de nacionalidad Han, quienes siempre han rehusado reconocer a la República Popular de Mongolia. Nosotros nos oponemos a este chauvinismo.» (*Pekín Informa*, 13 octubre 1965, p. 13.) Ch'en Yi no apuntó que Mao Tse-tung y Stalin reconocieron, en febrero de 1950, la situación independiente de la República Popular de Mongolia.

Era de esperar que la geografía pequinesa presentara las islas de Taiwan (Formosa), Penghu (Pescadores), Quemoy y Matsu como «ocupadas a la fuerza por el imperialismo norteamericano. Todas estas islas son parte integrante del territorio de China [lo que el Gobierno de Taipei afirma también, contra los que hablan de la independencia de Taiwan], y el pueblo chino está determinado a liberarlas para preservar la soberanía y la integridad territorial de su país» (p. 5).

Los enclaves de Hong Kong y Macao, aquélla, colonia de la Corona británica, y ésta, provincia portuguesa, «son parte del territorio chino». El imperialismo ha utilizado durante más de cien años a Hong Kong como «base de agresión contra China». Silenciando la presencia continua de los lusitanos en Macao desde 1558, se afirma que ha estado bajo la ocupación portuguesa desde la Guerra del Opio hasta el presente (pp. 158 s.). No se indica aquí que Hong Kong y Macao son pingües fuentes de ingresos para la economía de la China Popular, que tiene, sobre todo en Hong Kong, bancos, almacenes y comercios. Por eso esta geografía no habla de la 'liberación' de Hong Kong y Macao.

Las descripciones geográficas de las regiones chinas están teñidas en este libro de intenso colorido partidista. El Partido Comunista, que guía al pueblo chino, es causa de bienes materiales y progreso económico; pero el Partido *Kuomintang*, de Chiang Kai-shek, le ocasionó calamidades y desgracias. En la descripción de Taiwan se omiten los avances económicos de esta provincia (la única no ocupada por el comunismo), que ha alcanzado un nivel de vida no superado en el Oriente más que por el Japón.

El texto aduce como población de la China Popular en 1964 la cifra oficial (igual desde hace diez años) de 650 millones. Sin aludir a la actual campaña para limitar la natalidad (v. *Realidades chinas*, 1966, pp. 19-22), Jen Yu-ti sostiene que, dados los ricos recursos de China, 650 millones no representan aún una gran cifra. [De hecho hay más de 700 millones de chinos.] Tal población «cae por debajo de la mano de obra que se necesita para los grandes planes de construcción y desarrollo a largo plazo». (p. 8.) Parece que, para este autor, los chinos sólo cuentan como número de hormigas trabajadoras.

El 94 por 100 de esa población lo forma la 'nacionalidad Han' (chinos propiamente dichos). El 6 por 100 restante está integrado por más de cincuenta 'minorías nacionales' razas no chinas, como mongoles (de la Mongolia Interior), manchúes, tibetanos, coreanos, uighures de raza turca, y grupos aborígenes, como los miaos, yis, puyis y chuang. Estas minorías nacionales, dispersas por más del 60 por 100 del territorio de la República Popular china, luchaban antes de la implantación del régimen comunista—según el autor—contra la opresión feudal, el extremado atraso económico y la desigualdad social. Pero ahora, bajo la jefatura del PCCh y con la ayuda activa de los Han [velada alusión a la densa inmigración de chinos entre las minorías nacionales], «se ha abierto una era de cooperación fraternal y prosperidad común». (p. 11.) Eufemismo para cubrir la ocupación de esas regiones por el Ejército Rojo. Porque esas minorías nacionales no pueden lanzar ninguno de los movimientos de «liberación nacional» que promueven los comunistas chinos en Africa y en Latinoamérica.

### *Un mapa imperialista de China*

El chauvinismo Han, nombre aplicado por Ch'en Yi a los chinos que no reconocen la independencia de Mongolia, es también pasión de políticos y cartógrafos de la China Popular que intentan restaurar, al menos sobre el papel, los dilatados territorios de los emperadores de Pekín. Mao Tse-tung dio testimonio de su nostalgia por el imperio perdido, en su obra *La revolución china y el partido comunista chino*, escrita en 1939: «Al derrotar militarmente a China, las potencias imperialistas le arrebataron muchos estados chinos dependientes y una parte de sus territorios. Japón tomó Corea, Formosa, las islas Riu-kiu, Pescadores y Puerto Arturo. Inglaterra se apoderó de Birmania, Bután, Nepal y Hong Kong. Francia ocupó Annam [Indochina]. Y hasta una nación tan insignificante como Portugal, tomó Macao.» Mao Tse-tung, que necesitaba entonces la ayuda de los soviets, se guardó de añadir que Rusia había arrebatado al Imperio chino el Turquestán occidental y los territorios al norte y este del Amur y del Ussuri, y que los camaradas rusos habían hecho de la Mongolia Exterior un satélite soviético.

En noviembre de 1953 (el año de la muerte de Stalin) se imprimió un mapa de «*Los territorios de China arrebatados por el imperialismo*



en la época de la revolución democrática (1840-1919)». El mapa fue reimpresso el año de 1954 en Pekín por la editorial Yi Chang, formando parte de una *Breve historia de la China moderna*, que por ser libro de texto sería censurado y aprobado por algún organismo oficial. El mapa está hecho conforme a los Pensamientos de Mao Tse-tung sobre los territorios perdidos por China.

El desconocido cartógrafo incluye dentro de los territorios o zonas de influencia del Imperio chino hasta la Guerra del Opio (1840) las siguientes regiones asiáticas, con los años en que, según el cartógrafo, fueron arrebatadas a la China.

1. «El Gran Noroeste» (actuales repúblicas soviéticas del Kazakstán, la Kirgizia y el Tadjikistán (perdidos en 1864).

2. La estratégica meseta de Pamir (1896).

3-5. Los países himaláyicos de Nepal (1898), Sikkim (1889) y Bután (1889).

6-8. El Assam indio (1826), Birmania (1886) y las Islas Andamán, en el Golfo de Bengala.

9. La península de Malaya y Singapur (1895).

10. El Reino de Siam o Thailandia (1904).

11. El Annam, nombre bajo el que se comprende el Vietnam del Norte y del Sur, Laos y Camboya (1885).

12. Las Islas de Taiwan (Formosa) y Penghu (Pescadores) (1895).

13. El archipiélago filipino de Joló, que según el mapa «fue ocupado por los británicos».

14. El nordeste de Birmania, que el mapa incluye en los actuales límites chinos.

15. Las Islas Riu-kiu (1910).

16. Corea del Norte y del Sur (1895).

17-18. «El Gran Nordeste», las extensas regiones al norte del Amur y al este del Ussuri hasta el Pacífico, cedidas a Rusia por los Tratados de Aigun y Pekín (1858, 1860).

19. La gran Isla de Sajalín y las Islas Kuriles.

Sin consultar la opinión de Ch'en Yi, la Mongolia Exterior queda simplemente absorbida en la China propia, sin demarcación ni nombre. El lago Baikal y la Siberia aparecen limitando con China.

También quedan dentro de los límites imperiales de China las aguas y arrecifes del Mar Meridional de la China, que la Geografía de China de Jen Yu-ti dejaba sin definir. Pero este mapa histórico no se acerca tanto a la costa de Sarawak.

El asombroso mapa imperialista publicado en la República Popular halaga los sueños imperiales de los chauvinistas Han, pero ofende gravemente a todas las naciones independientes del Sudeste asiático, a la India, Filipinas, Japón y Corea. Y sobre todo ataca al otro gran imperio heredado por los soviets rusos, quienes si bien se indignan de las reclamaciones chinas sobre la Siberia y el Turquestán, no permiten tampoco ningún movimiento de liberación nacional de las



Territorios de China arrebatados por el imperialismo en la época de la Revolución Democrática Antigua (1840-1919).

poblaciones no rusas de Europa y Asia, incorporadas por la fuerza a la U. R. S. S. Pero tanto los soviets rusos como los comunistas chinos excitan, fuera de sus propias fronteras, movimientos subversivos y conflictos armados contra el imperialismo, el colonialismo y el neo-colonialismo.

FERNANDO MATEOS SJ

## “El silencio”, novela de Shusaku Endo

En el mundo del catolicismo japonés—dulce paz y respeto a formas adquiridas—ha irrumpido una novela, reciente éxito editorial, con toda la inoportunidad de un aguafiestas en una tertulia. La novela se titula *El Silencio*, y su autor es Shusaku Endo, un famoso escritor católico, graduado de la Universidad Keio.

El período histórico que sirve de marco a *El Silencio* es de una suma negrura y crueldad. A fines del siglo xvi, Hideyoshi, completando la obra de Oda Nobunaga, consiguió unificar todo el Japón bajo su dominio. Después de su muerte hubo un breve intervalo de lucha por el poder, en el que surgió la figura de Ieyasu, fundador de la línea Tokugawa de Generales (Shogun: caudillo militar de la nación) que se mantuvo en el poder sin rival posible hasta mediados del siglo xix. Nobunaga, aunque fue un feroz guerrero amigo de la violencia y de la sangre, había favorecido a los misioneros jesuitas sucesores de San Francisco Javier; y su astuto sucesor Hideyoshi adoptó una similar política pacifista por un tiempo. Sin embargo, debido a un conjunto de circunstancias, y por motivos que probablemente quedarán siempre desconocidos, Hideyoshi se volvió de pronto contra el cristianismo, y su gobierno marcó así el comienzo de una larga serie de martirios. Esta persecución, con todo, terminó tan bruscamente como había empezado, y aunque los edictos anticristianos permanecieron en vigor, vino sobre la Iglesia una paz inestable que continuó durante la mayor parte del gobierno de Ieyasu. Sin embargo, bajo Ieyasu se introdujo una política muy definida de proscripción, que gradualmente se fue extendiendo hasta hacer del Japón una nación prácticamente cerrada a todo comercio extranjero durante los dos siglos y medio que duró el poder de los Tokugawa. La intensidad de la persecución se incrementó bajo el



gobierno de los sucesores de Ieyasu, más despiadados que él; y los métodos de los perseguidores se hicieron a la vez más crueles y elaborados, ya que los oficiales del Shogun se habían propuesto borrar del todo esa fe que en muchos sectores había echado hondas raíces.

Querían hacer apóstatas y no mártires, y aunque—para eterna gloria del catolicismo japonés—no lo consiguieron, sus esfuerzos no fueron del todo vanos. Dos artificios—ambos ocupan un lugar destacado en *El Silencio*—resultaron ser especialmente eficaces: el suplicioco-nocido por el nombre de «anazuri», en que la víctima es colgada por los pies sobre un pozo negro, previas cortaduras hechas tras las orejas para evitar la congestión cerebral; y también el «fumie», un pequeño bajorrelieve de Cristo o de los Santos que era colocado en medio de un camino público bajo la mirada vigilante de un oficial, y había de ser pisado por cada transeúnte.

La víctima máspreciada del «anazuri» había sido Ferreira, un jesuita portugués que se rindió ante esta terrible tortura y renunció a su fe. Cuando apostató llevaba ya más de treinta años en el Japón y aun había desempeñado el cargo de Provincial. Poco se sabe de su historia posterior. Fue forzado a adoptar un nombre japonés y tomar una esposa. Su muerte aparece en los anales del Shogunado como acaecida algunos años después en una residencia especial para sacerdotes apóstatas que se había establecido cerca del actual Tokyo.

El protagonista de *El Silencio* es un joven jesuita portugués llamado Rodrigo, personaje complejo e introspectivo que, junto con su compañero Garpe—figura ésta mucho más simple, de un hombre entusiasta—desembarca secretamente en Japón, una vez que confusas noticias sobre la caída de Ferreira han llegado a filtrarse hasta la colonia portuguesa de Macao. Por algún tiempo Rodrigo y Garpe llevan a cabo apostolados independientes en las cercanías de Nagasaki, atendiendo a cristianos que no habían visto a un sacerdote en varios años. Por fin, como ellos tenían previsto desde el comienzo, son capturados irremediablemente. Garpe muere en un valiente pero vano intento de salvar las vidas de algunos cristianos, y el peso de la fe queda solo para las espaldas de Rodrigo. Este es llevado finalmente a Nagasaki, donde es interrogado, aunque de una manera extraoficial y cortés, por Inoue, el prefecto territorial, principal delegado del Shogun en Nagasaki. Los dos conversan en amigables términos sobre el tema «Cristianismo y Japón». La idea de Inoue—aunque manifestada con afabilidad—es que los meritorios esfuerzos de los misioneros extranjeros han sido totalmente en vano, porque Japón es como un pantano que absorbe todo lo que cae en él, pero cambiándolo intrínsecamente en ese mismo proceso. Además—arguye Inoue—puesto que los japoneses tienen ya el concepto budista de una misericordia universal, ¿qué tiene el cristianismo que ofrecerles en realidad, cuando además éste se ha desarrollado en un medio ambiental tan completamente diferente del Japón? Rodrigo responde lo mejor que puede con los argumentos básicos sobre la unicidad del mensaje cristiano; pero aunque logra salir bien

del trance, siente un malestar creciente, próximo al terror. Para entonces ya él había presenciado la muerte de buen número de mártires, todos ellos sencillos hombres de campo, sin letras. Sus vidas en el mejor de los casos habían sido pobres y llenas de sufrimiento. De modo que su nueva fe—al parecer—sólo había aumentado sus sufrimientos y finalmente les había llevado a una muerte ignominiosa; como Rodrigo había observado, no había habido acordes de gloria en la agonía postrera de estos hombres. Finalmente, lo más aterrador de todo, él mismo de pronto siente su propia responsabilidad sobre sí, oprimiéndole con su peso. Si él no hubiera venido al Japón, esta gente no hubiera tenido que morir. ¡Cuánto sufrimiento se hubiera evitado si el mensaje cristiano nunca hubiese sido traído al Japón! ¿Por qué pide Dios tanto? ¿Y cómo puede Dios, ante todo el sufrimiento terrible que la comunicación de su verdad ha causado, permanecer en silencio? Antes, cuando unos cuantos cristianos fueron arrojados al mar desde una barca, atados con cuerdas, porque Garpe había rehusado pisar un «fumie», Rodrigo había gritado en su interior: «¡Písalo, písalo! ¡No importa!» Un peligroso flujo de sentimiento le había sacudido desde lo más hondo. Pero esos pensamientos peligrosos persisten: «¿No hubiera Cristo pisado la imagen, de haber estado allí?»

En este estado de turbación, Rodrigo se encuentra de pronto frente a frente con el apóstata Ferreira, a quien él no podía recordar más que como el benévolo y comprensivo consejero de sus años jóvenes, cuando estudiaba Sagradas Letras en Portugal. Esta escena es una de las más dramáticas de la novela: en ella los dos hombres palabrean desesperadamente por un rato, cada uno queriendo evadirse del punto aterrador que ahora los separa, pero precipitándose inevitablemente en él. Ferreira se justifica con facilidad y soltura. Repite mucho de lo que Inoue había dicho, y aun llega a poner los mismos argumentos de una manera más convincente. Los cristianos japoneses nunca habían entendido el cristianismo. Ellos creyeron que Javier les había predicado una de las deidades budistas, y lo que ellos han entendido posteriormente no ha sido mucho más profundo. Ferreira está preparado para el contraataque de Rodrigo sobre los mártires, arguyendo a su vez que eso no prueba nada, puesto que ellos murieron por un dios modelado a su medida, y no por Cristo. Ferreira no relaciona todo esto explícitamente con su propia apostasía, pero está claro lo que quiere decir: a la vista del choque interior que supone este fracaso en pleno de la obra evangelizadora, Dios no podía haber esperado de ninguna manera que él superara el terrible tormento del «anazuri». Qué espera Dios de él, parece que Ferreira ni lo sabe ni quiere o tiene el valor de pensarlo; él sin más trata cansinamente de hacer su vida en medio de un despliegue patético de activismo, ocupado en traducir para el servicio del Shogun y así «siendo útil», según sus palabras.

La crisis de Rodrigo llega en seguida. Después de rehusar una vez más en presencia de Inoue a apostatar, y después de haber sufrido en soledad su propio Via Crucis a través de las abigarradas y burlonas

turbas de Nagasaki, se ve encerrado durante la noche en una choza de los arrabales como preparación al suplicio de «anazuri». Rodrigo se siente muy consolado al encontrar la palabra «Laudate» grabada en la pared de la choza, y se resuelve a morir a ejemplo del mártir desconocido que le había precedido en aquella misma celda, antes que rendirse bajo la tortura. Hecha esta decisión siente un gran consuelo y se dispone a pasar el resto de la noche tranquilamente. Sin embargo, un ruido ambiguo excita sus nervios de improviso. Parece no tener un tinte más siniestro que el del pesado ronquido de algún hombre. En este momento aparece Ferreira a la puerta de la choza, y el duelo a muerte que viene a continuación deshace a Rodrigo. Había sido él—le dice Ferreira—quien había grabado «Laudate» en la pared años antes. El, como Rodrigo, había escuchado el mismo ruido durante toda la noche interminable, no el ruido de alguien roncando, sino el exhalar agonizante de un cristiano que estaba sufriendo el «anazuri» junto a la celda. El oficial que acompaña a Ferreira trae un «fumie», que Rodrigo toma entre sus manos temblorosas. La imagen es el rostro de Cristo, pero no un Cristo bello, glorioso y triunfante; un Cristo feo, quebrantado y vencido, que parece estar hablando a Rodrigo: «Anda y písame. Es para esto para lo que he venido a este mundo.»

En la escena final de la novela, que tiene lugar un año después, el apóstata Rodrigo aparece dando la absolución a un cristiano degenerado y cobarde, Kichijiro, apóstata inveterado, que le había traicionado. Rodrigo sabe que no era ya suyo el derecho a hacer esto puesto que él se ha cercenado a sí mismo de la Iglesia, y a los ojos de los otros sacerdotes él no es sino un escándalo y un vergonzoso proscrito. Con todo, Rodrigo sabe en su corazón que a pesar de eso él ha sido fiel a Cristo, y en una vibrante afirmación final se encuentra por fin frente al tremendo misterio que le ha venido atormentando desde que puso sus pies en esta tierra extranjera: «Aunque El estuviese callado, ¿qué importaría?... Cuando todo lo que yo he hecho no ha hecho más que hablar de El?»

La influencia de Greene sobre Endo parece ser bastante pronunciada. La figura del Judas, Kichijiro, tiene un prototipo en el mestizo de *El Poder y la Gloria*, aun en sus ademanes llorones y dientes rotos. Y el cura borrachín de la misma novela ha prestado algo, me parece, al carácter de este otro sacerdote acosado, Rodrigo. En un nivel más profundo, los temas de misericordia y de traición, ambos tan destacados en Greene, especialmente como aparecen tratados en *El revés de la trama*, son elementos centrales en *El Silencio*. Aun el simbolismo del gallo cantando acto seguido de la traición a Dios por parte de Scobie, ha sido hábilmente adaptado por Endo. El hecho de que Endo no simplifica ni vulgariza, acredita su valía. El más bien diluye sus temas en un ambiente y escenario japonés, dándoles su propio matiz y desarrollando sus propios niveles de significación. Por ejemplo, Scobie se ve tentado por una piedad indiscriminada a cometer pecado mortal, antes que ser causa del sufrimiento de su esposa o bien del de He-



len Rolt. Rodrigo sufre una y otra vez una tentación muy parecida, pero en *El Silencio* este proceso recibe aun un nuevo matiz gracias al conflicto, hábilmente traído por Endo, de la misericordia budista, indiscriminada y universal, con la aparentemente más estrecha y más exigente misericordia cristiana.

Los críticos japoneses en su mayoría se han precipitado en señalar la confrontación entre el Este y el Oeste que aparece en la novela, pero mi opinión es que, aun siendo éste un elemento que merece atención, el asunto central es el de la fe del hombre moderno. La Iglesia debería hablar por Dios, puesto que Dios está en silencio. Pero si la Iglesia también se calla, es el individuo el que se ve comprometido ante el peso de la responsabilidad. Y si éste es demasiado débil para cargar con él, o si al cargárselo parece que rompe con la Iglesia, entonces, ¿qué? Estas son las preguntas que desgarran a Rodrigo, y así el protagonista de Endo resulta ser definitivamente un hombre de nuestro siglo, aherrojado en lucha con los demonios psicológicos de nuestra misma era. Hay que añadir que Endo, en su modernidad, no es occidental ni oriental; tanto en sus dudas como en sus afirmaciones sobrepasa las categorías de puro encasillaje como «Este» u «Oeste». Endo no perdona detalle al describir con agobiante concreción la soledad abrumadora, el aislamiento de su situación. El héroe de Endo es una encarnación de aquella condición de fe sin consuelo que Greene ha sido el pionero en describir, y que es tan característica del cristiano moderno.

Además de hacerse sumamente popular, esta compleja novela ha triunfado en la más difícil hazaña de atraer la atención de la alta intelectualidad japonesa, el público más infatigable y caprichoso de los dados a la literatura que, en verdad, ha tomado esta obra con seriedad y con un gesto de complacencia. Se puede decir que estos señores hasta ahora se han sentido seguros en su idea de que el Japón ha tomado ya todo lo que le es útil del cristianismo, y que por lo tanto las pretensiones de exclusividad y universalidad del catolicismo apenas si merecen discutirse, especialmente en nuestra era civilizada. La Iglesia es simplemente irrelevante. Sin embargo, al verse ahora enfrentados con la sencillamente terrible presentación que Endo hace de hasta dónde reivindica la Iglesia para sí, con todas sus implicaciones y consecuencias; y al verse obligados a reconocer la fuerza dramática que el tema de la fe, por más absurdo que sea, puede suscitar, se han visto obligados a tomar en consideración el asunto. Que muchos de ellos hayan llegado por aquí a dar con su propia interpretación de Endo para confirmar sus prejuicios, no tiene especial importancia. Lo que es realmente significativo es que hayan tenido que reconocer implícitamente que en verdad un genio salvaje como Endo ha emergido del catolicismo japonés, y que al venir a las manos con su tema se han encontrado a sí mismos debatiéndose en profundidades en las que no estaban acostumbrados a penetrar cuando se entretenían discutiendo sobre sexo y sensibilidad en Tanizaki o Mishima (conocidos novelistas).

Porque el catolicismo de *El Silencio* es algo oscuro y amenazador.

La imagen convencional del catolicismo que circula en Japón es aquí hecha pedazos; no hay aquí dulzura de consolaciones fáciles como aliciente de espíritus débiles, confusos o enfermizos; ese tipo de calmantes recetados por sacerdotes aproblemáticos, ajenos a todo lo que es desagradable y contemporáneo. Aquí tenemos más bien un foco de torbellino y de desorden que arrastra consigo una terrible oleada de sufrimiento. Los que lo han provocado, aun a pesar suyo, son agoreros de desgracias tanto para sí mismos como para los que los oyen.

Sea cual sea la crítica que uno quiera hacer del cuadro descrito por Endo, él nos da cuando menos un catolicismo que no puede ser ignorado sin peligro.

La Iglesia no puede tener artistas domesticados. Si el artista ha de hacer algún bien de una forma o de otra a alguien, ha de seguir su visión a donde quiera que ésta le lleve. Si Endo continúa yendo tras la suya propia en la ruta trazada por *El Silencio*, creo que lo que de aquí resulte para el catolicismo será un buen trecho andado hacia la madurez, hacia un Iglesia que es a la vez católica, japonesa y moderna.

MICHAEL GALLAGHER SJ.  
TOKYO

## Reseñas

### Espiritualidad

JIMÉNEZ OÑATE, ANTONIO SJ: *El origen de la Compañía de Jesús*. Carisma fundacional y génesis histórica. (Bibl. Instituti Historici S. I., vol. XXV.) Roma, Institutum Historicum. 1966. 193 pp., 25 cm.

Con un buen bagaje de selecta y abundante bibliografía, de fuentes manuscritas e impresas, el P. Jiménez Oñate presentó en Roma su tesis doctoral—premiada con la máxima calificación—que ahora vemos publicada por el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús.

Se trata en ella de los orígenes de la Compañía de Jesús fundada—en Roma—por San Ignacio de Loyola y particularmente de la «discutidísima» cuestión suscitada sobre las diversas interpretaciones que se han venido dando a la llamada *Visión del Cardoner*, en relación con la fundación de la Orden.

La tesis está concebida en dos partes bien distintas: la primera es histórica y propedéutica; la segunda, la más extensa, abarca el estudio teológico y espiritual del contenido de la *ilustración eximia* y su influencia en la vida mística de San Ignacio y en la gestación de la Orden, aprobada por Paulo III en 1540. El contenido de la primera parte está convenientemente dividido en tres capítulos. Primeramente se estudian las diversas corrientes, con su génesis y su trayectoria, en que se han colocado los autores para explicar la intervención divina en los orígenes de la Compañía, según su posición ante la interpretación de las fuentes primitivas: los *prenocionistas*, valorados en el capítulo I, y los *antiprenocionistas*, analizados en el capítulo II. Sigue un tercer capítulo con la crítica

objetiva de las diversas tendencias históricas y la posición final del autor (pp. 83-84) como resultado positivo de esta primera parte. Sólo la insatisfacción ante ambas corrientes—indica el autor—justificará una segunda parte en la tesis que nos ocupa.

Y, efectivamente, la segunda parte de la tesis va más al fondo de la cuestión. Un primer capítulo estudia y analiza la naturaleza teológica, el contenido objetivo y los efectos de la ilustración del Cardoner, con una acertada «metodología» que el autor expone al comenzar esta segunda parte (pp. 87-88). El segundo capítulo determina y precisa el puesto que la «visión eximia» ocupa en la evolución espiritual y mística de San Ignacio, hasta la aprobación de la Orden. Un tercer capítulo, conclusivo, establece la relación existente entre la visión del Cardoner y el Instituto de la Compañía con las novedades que San Ignacio incluyó en el «nuevo Instituto»: sin coro, sin hábito especial, sin profesión solemne al terminar el noviciado...

La tesis termina con un documentado *apéndice*, que precisa la relación entre el origen sobrenatural, *carisma fundacional* de la Compañía de Jesús y la mutabilidad histórica de la misma. Es, como indica el autor, el mismo objeto estudiado anteriormente, pero desde distinto punto de vista y ángulo visual. La conclusión viene a ser idéntica: inmutabilidad en su esencia, capacidad evolutiva en su desarrollo, dicho con otras palabras, a imitación de la Iglesia y como parte «mínima» de la misma: fijeza y movilidad «reflejo y participación a la vez de la fijeza y movilidad que Cristo ha querido para su Esposa en la Tierra».

Ahora que la Compañía de Jesús, fundada por San Ignacio, se encuentra reunida en Roma para revisar a la nueva luz del Concilio sus estructuras y adaptar a los tiempos actuales su legislación (*Congregación General XXXI*), esta brillante tesis del P. J. O. puede tener aplicación y consecuencias insospechadas al sople del Espíritu Santo que rige la Iglesia y suscitó la Compañía en el siglo XVI.—E. JORGE.

GUARDINI, ROMANO: *Meditaciones teológicas*. Trad. José M. Valverde. (Cristianismo y hombre actual, 71.) Madrid. Guadarrama. 1965. 814 pp., 19 cm.

El libro del profesor romano Guardini que aquí presentamos consta, en su versión española, de más de ochocientas páginas. Está calculadamente distribuido en cinco partes o secciones. La primera sección, *El principio de las cosas* (págs. 13-113) está dedicada al libro del Génesis y contiene XII meditaciones o consideraciones sobre los tres primeros capítulos del Génesis poniendo así—en expresión del autor—«la base para todo lo que se expone luego, en el transcurso de la Revelación».

En estilo directo y con gran penetración el autor nos va llevando a través de las revelaciones mosaicas de la creación y por las cosas creadas nos conduce hasta su origen y nos acerca a Dios. Magnífica la meditación VII, *Tentación y pecado*, que nos explica la prevaricación del paraíso y sus fatales consecuencias en las meditaciones siguientes: pérdida de la gracia, muerte, concupiscencias..., promesas de redención, etc.

La segunda sección (págs. 115-270) se consagra a exponernos la *Sabiduría de los Salmos*. «El hecho de que, históricamente, pertenezcan a una época primitiva—dice Guardini—hace aún más penetrante su resonancia.» En la numeración del salterio sigue el autor la versión de la *Vulgata*, pero cita además entre paréntesis, para mejor orientación, la Biblia hebrea. Naturalmente que no se hace un recorrido exhaustivo por todo el salterio, sino se escogen los pasajes más significativos (salmos 1.º, 22, 28, 62, 89, 90, 95, 103, 110, 113, 136, 138, 148) y se van sacando y poniendo de relieve las ideas claves que entrañan sus expresiones.

Ocho meditaciones muy intensas, forman la tercera sección (págs. 271-482) y van glosando con acierto y profundidad las peticiones del Padre



Nuestro. La palabra «Amén» da ocasión al autor para tratar del juicio, la eternidad y la flaqueza humana. La cuarta sección nos acerca al *Mensaje de San Juan* (págs. 483-611), con delicadas meditaciones sobre el sermón de la cena y sobre la primera epístola del apóstol «a quien Jesús amaba».

La última sección del libro que venimos comentando se centra en la *Virtudes* (págs. 613-809) y constituye un breve, pero verdadero manual sobre las formas y adaptaciones de la vida moral. «Estas consideraciones —nos advierte el autor— quieren hacer justicia a la elevación viva, a la grandeza y a la belleza del bien.» Son fruto de su experiencia y fueron antes de publicadas objeto de la palabra hablada en ocasiones diversas y ante variados auditorios. El libro, denso y selecto, de Guardini se cierra con un *epílogo a las meditaciones* en que nos habla de *la justicia ante Dios*, a través del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Ahora que el Vaticano II nos exhorta tan decididamente a manejar y conocer mejor las fuentes inexhaustas de la Revelación, este libro tan esmeradamente presentado puede servir a muchos de ayuda recomendable.—E. JORGE.

ROSCHINI, G. M.: *Diccionario Mariano*. Trad. Monjes de la Real Abadía de Samos. Barcelona. Litúrgica Española. 1964. 625 pp., 24 cm.

El *Diccionario Mariano* del P. Roschini encaja dentro de la tónica general de los diccionarios Studium. Conviene destacar, sin embargo, algunas características de éste, ya de parte del autor como de la materia tratada. El autor es ya conocido por el público español por dos de sus obras, una Mariología en dos tomos y una obra de carácter divulgador. Se destaca, el mariólogo italiano, por su vastísimo conocimiento de las fuentes marianas y por un discurrir riguroso y agudo. El tema, la teología mariana, ha sufrido violentos debates en estos últimos años, con dos claras escuelas que han aparecido también en el Concilio.

El P. Roschini se halla encuadrado en una de ellas, la escuela maximalista, y aunque presenta los testimonios de la otra escuela, fundamentalmente alemana, lo hace sin el debido relieve de sus teorías. La obra se ve enriquecida por dos amplios índices de materias y de documentos pontificios que la hacen muy manejable. Por otra parte, la amplia documentación del autor da a este diccionario una riqueza casi exhaustiva en lo referente a lo tradicional del dogma mariano. Parece, sin embargo, que sería necesaria una pequeña adaptación a la experiencia religiosa aportada por el Concilio.—P. G.

EZQUERRA, PABLO: *Escuela de perfección*. (Col. Espirituales Españoles, 19.) Barcelona. Juan Flors. 1965. 544 pp., 17,5 cm.

Lo que el P. Rafael María López-Melús pretende dar a conocer es la obra de un hombre santo. Ella ya hablará de por sí.

Zaragozano del siglo XVII, vivió el P. Ezquerro el pensamiento espiritual de S. Juan de la Cruz. En su prólogo, dedicado al santo místico, no se considera otra cosa sino un ferviente seguidor suyo: en frase llena de enjundia, dirá: «natural será también, que el cuerpo de este libro, si algo tiene de bueno en sus calidades..., os busquen como a su propio y natural centro».

El P. López-Melús, en su introducción, ha logrado enmarcar la obra en un ambiente ideal para la lectura de *Escuela de Perfección*. Ha preparado la edición con gran cuidado y el resultado ha sido un libro realmente interesante por la puesta al día de esta muestra, una más, de la Escuela de Espiritualidad Carmelitana.—JAVIER DONÉZAR.

## Psicología

FREIJO, ENRIQUE: *El psicoanálisis de Freud y la psicología de la moral*. (Col. Psicología-Medicina-Pastoral, 46.) Madrid. Razón y Fe. 1966. 331 páginas, 20 cm.

Sigmund Freud no cabe duda que fue, durante los últimos lustros del pasado siglo y los ocho primeros del presente, uno de los sabios investigadores más influyentes en el planteamiento científico de sus problemas.

Le cabe la gloria de haber sido el «descubridor» del inconsciente personal en su zona dinámica y el «creador» de unas técnicas especiales de exploración del mismo encaminadas a la terapia de los trastornos psíquicos. Lo malo de Freud—el adverso de la medalla—fue que sus ideas y sus hipótesis filosóficas, antropológicas y morales, en muchos puntos fundamentales fueran inaceptables, no solamente ante las posiciones de la filosofía tradicional y clásica, sino también ante los cerebros más destacados de las filosofías modernas. Por eso se ha escrito tanto sobre Freud.

Este nuevo libro sobre Freud y su psicoanálisis—prologado muy sensatamente por el jesuita P. Roldán, Profesor de Psicología de la Universidad de Salamanca—, logra la pretensión de exponer por vez primera en lengua castellana las ideas sobre la moral del famoso fundador del psicoanálisis. El Profesor Enrique Freijo Balsebre, que es a la vez Doctor en Medicina y en Filosofía, nos ofrece una exposición clara y sistemática de las ideas de Freud sobre la moral, esparcidas a lo largo de su fecunda producción científica y literaria, acompañada de una valoración objetiva y crítica de la misma. Brillan en la exposición dos cualidades muy laudables y muy poco corrientes: la imparcialidad y la serenidad de los juicios. El Dr. Freijo no dictamina. Deja que el lector, tras una información a fondo, elabore su fallo y saque las consecuencias. Este libro es para leerlo y pensarlo.

La colección «Psicología-Medicina-Pastoral», de Razón y Fe, al incluirlo en sus repertorios, ha hecho con ello un buen servicio a los lectores de habla hispánica.—E. JORGE.

HANDBUCH DER PSYCHOLOGIE: 2. Band: *Allgemeine Psychologie; II: Motivation*, herausgegeben von Prof. Dr. Thomae, Bonn. Verlag für Psychologie, Dr. C. J. Hogrefe. Göttingen. 1965. XVIII. 907 pp., 24 cm.

Este tomo segundo del manual alemán de psicología está dedicado al estudio de la motivación y comprende cuatro partes: la primera abarca tres estudios sobre cuestiones previas: significaciones que tiene el término (pág. 3 a 44), características generales del proceso (pág. 45 a 122) y métodos utilizados en su investigación (pág. 123 a 202); la segunda parte reúne cinco estudios consagrados al aspecto diferencial de la investigación: formas de motivación (pág. 205 a 228), sentimientos y talante (pág. 229 a 271), dinámica de intereses, valores y actitudes (pág. 272 a 305), modos de presentarse un conflicto (pág. 306 a 331) y aportaciones al estudio experimental de los conflictos (pág. 332 a 412); la parte tercera presenta otros cinco estudios especiales: sobre el problema de las clases de motivos (pág. 415 a 464), hambre y sed (pág. 465 a 512), angustia y miedo (pág. 513 a 568), agresión e impulso agresivo (pág. 569 a 601) y motivación del rendimiento individual en la vida (pág. 602 a 702); la cuarta y última parte quiere incluir los principios fundamentales para una teoría de la motivación y vuelve a comprender cinco estudios: fundamentos de las teorías fisiológicas de la motivación (pág. 705 a 736), motivación e información (pág. 737 a 758), teoría psicoanalítica de la motivación (pág. 759 a 793), el problema de la motivación en la etología (pág. 794 a 816) y conceptos conductistas de la motivación (pág. 817 a 866).

Además se nos dice en el prólogo que estaban programados para este volumen dos estudios más: uno sobre los aspectos filosófico-antropológicos, encargado a Kunz, y otro sobre motivación y sexualidad, encargado a Undeutsch (cf. pag. V); resulta chocante la razón que se da de la no-publicación de estos estudios, que es la imposibilidad habida para disponer de ellos en el plazo previsto. Realmente en una obra de la importancia y seriedad que tiene esta enciclopedia psicológica no resulta nada convincente tal razón, dada la importancia de ambos temas. Desde un punto de vista psicológico, se impondría el preguntarnos sobre las causas de las dificultades surgidas y la motivación de lo ocurrido; seguramente se revelaría en el análisis de los hechos la situación tensa, dispersa y—por lo emocional—nada científica, en que por desgracia suele tener lugar el trabajo de los especialistas en psicología.

El profesor Thomae, de Bonn, es quien dirige la publicación del volumen. Cuatro de los estudios llevan su firma (los números 1, 2, 4 y 9), encabezando, respectivamente, las partes primera, segunda y tercera de la obra; presentan la agudeza de pensamiento, rigor en el método y abundancia de información que son en él habituales, con el equilibrio y ponderación de las concepciones de conjunto que tanto se echa de menos en muchas obras psicológicas. Por eso, aunque Thomae no presenta estudio ninguno en la última parte del volumen, que es la dedicada a principios teóricos, es quizá su aportación la que más ilumina los problemas de las teorías motivacionales en todo el conjunto del volumen: en particular en lo referente a la discusión sobre las posibles unidades de análisis de la conducta; el carácter de dirección, energetización, orientación y estructuración consumatoria que aparece en el estudio de la conducta desde el punto de vista de la motivación: la centralidad de estos procesos; la riqueza e irreductibilidad mutua de las variables que les afectan; la complejidad e irreductibilidad de los procesos que se designan con el nombre de motivación.

El nivel y criterio general de la obra está más o menos marcado por estos trabajos de Thomae. No es extraño por ello que a los familiarizados con los enfoques clínicos les puedan defraudar bastante los estudios sobre temas más relacionados con dicha especialidad: sentimientos, conflictos, sobre todo agresividad y angustia; parece que, como entre nosotros, también en el ámbito cultural alemán queda mucho por conseguir a la psicología cuanto al acercamiento de lo clínico y lo académico. Magnífica excepción en este punto resulta el estudio de Mitscherlich y Vogel sobre la teoría psicoanalítica de la motivación; es un trabajo de gran densidad y precisión, más difícil de lograr en un tema como éste, tradicionalmente enmarañado.

Otros estudios que merecen una especial atención son los dos de Graumann (números 3 y 6 de la obra), sobre métodos de investigación de las motivaciones el primero y sobre dinámica de actitudes, valores e intereses el segundo: ambos tal vez muy afines al modo de trabajar y pensar de Thomae. Por fin notemos en el de Heckhausen, sobre la motivación del rendimiento individual (número 13 de la obra), algo extraordinariamente importante, que es el acercamiento entre el enfoque positivo y los verdaderos problemas de la vida; creemos que es la psicología social el campo donde este acercamiento está madurando más de veras: y el trabajo a que aquí nos referimos es una excelente prueba de ello; eran sin duda necesarios los muchos años invertidos por la psicología en contar horas de hambre de las ratas, descargas eléctricas soportadas en situación de laboratorio y reforzamientos obrados en ella por la repetición y por el éxito; había demasiada mitología, demasiada hipocresía y demasiado convencionalismo en el análisis de las motivaciones humanas; pero los sufrimientos y extravíos de nuestra época van necesitando con terrible urgencia el tratamiento eficaz y científico de nuestras motivaciones de la vida cotidiana.

El panorama que de la ciencia actual sobre la motivación presenta este



volumen nos muestra que por desgracia sólo estamos en los comienzos de esta ciencia. Son menos posibles que hace unos años las conclusiones dogmáticas, fisiologistas o reduccionistas; también va siendo necesario dejar atrás los modelos homeostáticos y por supuesto los puramente reflexológicos. Aun queda mucho por aclarar: y sin duda que presentaciones de conjunto, como la que procura este volumen, son imprescindibles para orientarnos en la tarea.—ANDRÉS M. TORNOS SJ.

MERTENS DE WILMARS, CHARLES: *Psicopatología de la anticoncepción*. Traducción J. M. Bernáldez Montalvo. (Psicología-Medicina-Pastoral, 44.) Madrid. Fax. 1965. 149 pp., 19,5 cm.

Viene este libro prologado, en su original francés, por el jesuita Michel Riquet, capellán asesor de la Sociedad Médica de San Lucas, San Cosme y San Damián. Su autor, el Profesor Mertens, es doctor en Medicina con cátedra en la Universidad de Lovaina y su obra fue galardonada justamente con el «Premio Juan XXI» de la Asociación Portuguesa de Médicos Católicos, con ocasión del Congreso Internacional celebrado en Dublín, como «el mejor trabajo presentado sobre el problema de la regulación de la natalidad, enfocado desde el doble punto de vista de la medicina y de la moral católica».

A pesar de los tecnicismos de lenguaje y de la precisión específica de exposición este libro puede ser bien entendido y asimilado por el gran público culto y no solamente los médicos especializados y los directores de conciencia, sino también los esposos que lo manejen pueden obtener de su lectura provecho y orientación.

Buen médico católico y buen psicólogo, el autor expone en la *Introducción* los factores determinantes de la limitación de la natalidad para pasar luego al estudio pormenorizado de las implicaciones que plantea tal limitación en el campo psicológico. Valiéndose de la observación y del análisis el autor llega a la conclusión de que todo desorden en este sentido desemboca en una degradación de la persona afectada y de la vida sexual de los cónyuges con un cortejo inevitable de perturbaciones patológicas y a veces somáticas.

Tiene especial cuidado el autor de sentar acertadamente las bases de una continencia recta dando a su obra un sentido constructivo. Clínicamente se puntualiza que la medicina sexual no está reñida con la moral cristiana. El autor hace suya—en la página 40—la sutil sentencia agustiniana: «Aquel que no sea espiritual hasta en su carne, se hará carnal hasta en su espíritu».—E. JORGE.

MORITZ, HANS: *Werdender Mensch: Werk seiner selbst*. Eine anthropologische Kinder-und Jugendpsychologie. Rattigen. A. Henn Verlag, 1965. 473 pp., 23 cm.

En este libro: «psicología antropológica del niño y del joven», se recalca, no sin cierto énfasis, que hay que educar de tal manera al hombre que resulte éste obra de sí mismo, esto es, extraído de su propio fondo, en vez de amasado con extrínsecas fórmulas generales. Y el libro es de un profesor que trabaja años en su materia, cuenta con abundante biblioteca pedagógica y laboratorio al día, pero se atiene mucho más a sus observaciones personales con los valiosos asesoramientos de su mujer, directora de colegio femenino y madre de dos hijos pedagogos. Su primer principio, según eso, es que educar no es tanto cuestión de apriorismos sabios ni de grandes cursos de psicología científica, menos de sistemas cerrados, sino de saber interpretar en cada momento las reacciones del niño y dirigirlas a la configuración de lo que ha de ser su fisonomía personal. Esto es, una antropología actuante en cada acción y etapa de la vida de la

nueva criatura, dentro, naturalmente, de los grandes principios sociales, pero en pos como queda dicho de los rasgos personales que se trata de señalar y cultivar. Algo así como la teoría del estudio de la historia, en que no se va, no se puede ir como se quería antes a conocer personas y épocas desde conceptos universales, sino a entenderlas, sabiendo captar en cada uno de los sucesos la modulación especial que le corresponda. La infancia se *entiende* en la forma en que se entiende la historia y según esa inteligencia se opera con ella y se busca el perfil de la nueva persona. Y ello es hoy más importante, puesto que nos hallamos en una edad en que la técnica y la masificación tienden a borrar todo vestigio de personalidad en el hombre. Pero ¿cómo se llega a ello? Por una cariñosa interacción existente de la madre con el recién nacido, del «bebé» con los padres y la familia, del párvulo con los íntimos de casa, del chico o de la chica con los maestros y círculos convivenciales, etc., al acecho siempre de que aflore algo personal del educando que haya de pasar a la integración de su carácter. Las etapas que señala y recorre minuciosamente el autor son las corrientes, pero el detalle y análisis antropológico con que las acompaña son del todo originales, demostrando conocer no sólo el valor, sino los elementos constitutivos de la antropología embebida en el ser de nuestra formación. Su discusión, por lo demás, es amplia con los del ramo, vasta su erudición en sabias alegaciones de personas y obras, extensa y selecta su bibliografía, índices bien trabajados y apéndices valiosos. Terminaríamos anotando que el libro pasará a significar algo en la inmensa producción del ramo pedagógico.—J. I.

## Literatura

BELLOW, SAUL: *Herzog*. Trad. Rafael Vázquez Zamora. (Ancora y Delfin, 266.) Barcelona, Destino. 1965. 396 pp., 19 cm.

El sentimiento de extrañeza y desajuste ante la vida es una de los que más frecuentemente se expresan en la novela de nuestro tiempo. Este es también el sentimiento dominante de esta novela. El protagonista, Herzog, es un judío, profesor de mediana condición, que vive en Chicago sin pena ni gloria una vida frustrada. Todo le ha salido mal. Para su país es un ciudadano sin importancia; su vida académica no tiene brillo y socialmente ha decaído tanto que le aconsejan una temporada de descanso. Las dos mujeres con quien ha estado sucesivamente casado le han abandonado también. Vive separado de sus hermanos judíos y ante su padre reconoce que ha sido un desagradecido.

Tan intenso es este sentimiento de frustración, tan frecuentes sus reacciones raras y sus ausencias mentales que se llega a creer de él que ha perdido el juicio. El mismo comienza también a preguntárselo. Lógicamente se refugia en su propia soledad, vive miserablemente en una villa abandonada. Para no agobiarse hasta la asfixia por el examen de conciencia, de rienda suelta a sus pensamientos filosóficos y a sus deseos humanitarios; tiene desde antiguo la costumbre de anotar todo en pedacitos de papel que guarda junto con las cartas que escribe a los personajes más famosos de su siglo, a los sabios y políticos del pasado. Estas cartas nunca son enviadas y a veces ni siquiera escritas, sino compuestas con la imaginación mientras deambula por las afueras de Chicago.

El autor del relato presenta esta situación proyectada sobre una complejidad de planos cronológicos, que nos llevan sin interrupción del pasado de la infancia a su más reciente vida matrimonial. El relato es rápido en la descripción externa y remansado en el análisis interior; muy concreto en los detalles y muy abstracto y universal en los pensamientos; minucioso en la acumulación de datos y reacio en la explicación de esos con-

glomerados. Transmite la impresión de vida pero sin explicarla. Simpatizamos con el héroe aunque no le comprendemos.

Saul Bellow es uno de los escritores más poderosos de la joven generación americana. Basta leer este libro, en la correcta traducción de Vázquez Zamora, para comprobarlo. Algunas páginas hacen recordar a Dos-  
toiewsky y a Hemingway, aunque su óptica espiritual difiere bastante de la de ambos. Su pintura es compasiva y sensata; no deja al hombre en la hoya de la desesperación, sino que le hace recomenzar de nuevo, recuperar algo de la dignidad perdida.—ANTONIO BLANCH SJ.

SARRAUTE, NATHALIE: *Les fruits d'or*. Trad. Caridad Martínez. Barcelona. Seix Barral. 1965. 183 pp., 18 cm.

La autora es una de las más conocidas representantes del «nouveau roman». El objetivismo sistemático de esta escuela lo desplaza ella hacia el análisis minucioso de la sicología humana, tratada con absoluta asepsia. En las páginas de este libro se recogen los mínimos movimientos interiores de varias personas que asisten a una reunión en la que se celebra la aparición de un nuevo libro. Más que diálogos, lo que captamos son extrañas emanaciones de persona a persona, como ondas malélicas que sumergieran al grupo en una marea de sentimientos inexplicables y de incomunicación total. La autora satiriza con este procedimiento la vacuidad de las frases sociales y de los tópicos del escritor. En el fondo es una crítica feroz contra el tradicional modo de novelar que pretende conceder a las palabras y gestos demasiada significación. La palabra es un objeto y no un signo; ésta es la tesis de Sarraute, bastante discutible por cierto, aunque sus palabras, en gran parte ininteligibles, sean un objeto precioso por los insólitos arabescos que forman y por la sugerente irisación de matices psicológicos. Esta última cualidad de estilo impide el balance negativo ante esos relatos, que posiblemente están abriendo un nuevo cauce para la exploración literaria de la realidad humana.—ANTONIO BLANCH SJ.

SENDER, RAMÓN J.: *El bandido adolescente*. (Ancora y Delfín, 67.) Barcelona. Destino. 1965. 249 pp., 18,5 cm.

Todos los pueblos tienen sus mitos y su épica. Los americanos han encontrado en el cine, y más concretamente en el «western», los moldes propios para verter en ellos su nacimiento como nación y para aureolar a sus héroes. A la par que el cine, el movimiento novelístico ha buceado también en la implicación sociológica y psicológica de los ambientes del Salvaje Oeste. Sender, un español afincado en los estados meridionales de los EE. UU., ha intentado un nuevo acercamiento hacia la figura legendaria de William H. Bonney, más conocido por «Billy el Niño». En un tiempo en que la ley—como tal—no existía y los pastos y los ganados eran ocasión cotidiana de trifulcas sangrientas, «Billy the Kid» se vio metido en ese mundo a su pesar, como todos los héroes, y obligado a defenderse y medrar con la razón que daba el disparar primero.

La preocupación primordial del novelista ha sido encontrar y profundizar en el alma de ese joven que desde los doce años se encontró siempre con una pistola rápida en la mano y con un corazón huérfano de verdadero afecto. La amistad y la fidelidad a una palabra dada son los picaportes que abren y cierran la puerta de su alma, y que son a su vez los fundamentos de toda su ética ciertamente muy rudimentaria.

El relato resulta en todo momento interesante y es un mérito que no se le puede negar. El lenguaje es contundente y expresivo, de una economía descriptiva grande. Es evidente el deseo de darnos a Billy a través de sus actos más que a través de sus sentimientos. En esto, sin duda se pone en la línea de los mejores novelistas americanos. Sin embargo, no



acierta a dar al relato la pátina épica que el tema requería. El historiador y el novelista se han estorbado mutuamente. Y en suma, queda la impresión de habernos dado un personaje sin la suficiente hondura psicológica. Desde luego, los personajes secundarios quedan muy desdibujados. En suma, un libro que se lee a gusto, pero que resulta superficial.—J. A. Roig.

QUIROGA, ELENA: *Escribo tu nombre*. Barcelona. Noguer. 1965. 678 pp., 19,5 centímetros.

La presente novela—última en la ya extensa y acreditada producción de E. Q.—es la segunda parte de *Tristura*, 1960 (cfr. *Razón y Fe*, 164, página 494). En ambas, como en la primera: *La soledad sonora*, 1949, se trasluce un fondo autobiográfico, que ha sido objeto de comentarios, sobre todo allí donde la casa de la abuela materna de la autora—escenario principal de las mismas—es de todos conocida. En *Escribo tu nombre*, el relato se inicia donde terminaba el de *Tristura*—que abarca la infancia de la protagonista, Tadea—cuando ésta da comienzo a su vida de colegiala. Transcurre toda la acción en la aludida casa, ubicada con exactitud en el paseo del Alta, junto a los salesianos, y, en su mayor parte, en un colegio, igualmente de fácil identificación. *Escribo tu nombre* es una novela de tesis. Tesis expuesta doctrinalmente y bosquejada en sus líneas principales, en unas páginas introductorias, y desarrollada, amorosamente, a lo largo de la extensa novela. La tesis es la condenación, en nombre de la libertad, del sistema educativo, seguido por los años treinta en un Instituto religioso. El difícil problema de armonizar la educación de la libertad en los adolescentes con el orden y disciplina, propios de todo internado, está tratado aquí con una falta de equidad notable. Sin dejar de reconocer las naturales deficiencias de toda institución humana, y que se haya podido pecar de rigidez excesiva, en estas o aquellas circunstancias de tiempo o lugar, resulta cosa fácil hacer odioso un sistema, concentrando en torno al mismo los personajes de ficción menos simpáticos o repelentes, y encarnando, a su vez, el sistema contrario en el único personaje ideal de la novela. Esto en cuanto a las religiosas, pues las compañeras de colegio están vistas, en general, con benevolencia o cariño. Pero la máxima injusticia contra la vida religiosa se encuentra al final de la narración, cuando Tadea, al dejar el colegio, ve entreabierta la puerta de la clausura, penetra en ella expectante, y lo que allí descubre es... «Nada, Nada. Nada. Inhumanidad del orden excesivo de la limpieza desaforada. Esterilidad (porque sólo una brizna de suciedad sería fecunda)... Falsedad, artificio, engaño, valores convenidos, pasarse la consigna del engaño unos a otros para poder tirar.»

En lo literario, junto a otros destacados valores, comunes con otras novelas suyas, es indudable que el hecho de haberse obligado a seguir, año tras año, la alternancia de cursos y vacaciones, con la natural repetición de los mismos temas, en un ritmo lento e iterativo, aunque llevada con habilidad, no libra a la novela de cierta monotonía enfadosa. Si su bien merecida fama de novelista, no es mucho lo que gana con *Escribo tu nombre*, es de lamentar lo que con ella desmerece E. Q. en otros conceptos. Con esta novela—si bien con mayor dignidad moral—se coloca E. Q. en la línea—poco honrosa—de Pérez de Ayala, Miró y de otros novelistas, que dieron una visión en exceso subjetiva de la vida de los internados; la cual, más que un argumento de valor contra una fama, bien cimentada ante la sociedad, de eficientes y abnegados educadores, es una prueba de que para ciertos caracteres demasiado sensibles no es aconsejable tal género de vida.—R. M.<sup>a</sup> HORNEADO S. I.

## Varia

FERNÁNDEZ-SHAW, FÉLIX: *La integración de Centroamérica*. Madrid, Cultura Hispánica, 1965, 1.086 pp., 21,5 cm.

En extenso libro que pasa bastante las mil páginas, el diplomático secretario de Embajada y doctor en Derecho, señor F.-Shaw, trata con pleno conocimiento de causa y copiosa información el problema de la integración centroamericana. Su paso por las Embajadas de Panamá y Nicaragua y el prolijo acopio de materiales que tuvo que utilizar para escribir su libro sobre Panamá, editado por Cultura Hispánica, en 1964, le han facilitado considerablemente la tarea de compilación y búsqueda de fuentes para la redacción de este libro.

Quiere ser la obra—y nos parece que lo logra plenamente—una contribución, desde la otra orilla de sus mares, al éxito de la integración centroamericana, divulgando sus aspiraciones y programas, haciendo resaltar los aciertos y sirviendo de estímulo y acicate para que las jóvenes generaciones investigadoras prosigan sin desmayo en la línea ya comenzada y avancen en el camino nada fácil de la integración.

El amplio trabajo está dividido en cuatro capítulos, el primero de los cuales sirve de *Introducción*. En el siguiente se estudia la integración política: organización de sus Estados, asociación centroamericana y cooperación internacional..., seguido de interesantes apéndices aclaratorios y textos oficiales.

El capítulo III trata de *la integración económica* y estudia muy detalladamente el estado actual del programa integracionista con nuevos apéndices y nuevos textos informativos sobre diversas ramas. El capítulo IV desarrolla, con igual esmero, *la integración cultural*, aportando datos y noticias sobre el Consejo Superior Universitario, el Comité de Educación y el Consejo Superior de la ODECA, con apéndices complementarios como en los capítulos precedentes.

Ciérrese el libro—un verdadero arsenal—con un índice de nombres y otro de materias y un elenco selecto de bibliografía.—E. JORGE.

BEAUFRÉ, GENERAL: *Introduction a la stratégie*. París. Lib. Armand Colin. 1963. 127 pp., 25 cm.

El autor es uno de los más cualificados técnicos mundiales de la estrategia militar. Parece, pues, perfectamente coherente y razonable que se ocupe de su oficio, y consecuentemente, que su obra sea dirigida a todos los que por su análoga condición y profesión se deben sentir interesados en estos temas. No obstante, aunque no creemos que el propio general Beaufré se vea sorprendido por ello, éste es un libro de mucho mayor alcance para quien sepa leerlo, pues de sus aplicaciones nadie debería en principio considerarse ajeno o excluido. La estrategia se puede plantear no sólo en el terreno militar y por los que asumen tales responsabilidades concretas, sino en cualquier terreno, desde la guerra de los mundos al fútbol o el ajedrez, pasando por la vida espiritual que siempre se ha concebido y es una lucha.

Si el autor se limitara a enseñarnos los movimientos tácticos de un ejército, esta consideración sobraría. Pero su mérito peculiar está en habernos dado los principios generales de la estrategia, de toda estrategia, a un nivel reflexivo casi abstracto y, por tanto, casi filosófico que permite sin esfuerzo toda clase de adaptaciones. «La estrategia no debe ser una doctrina única, sino un *método de pensamiento*, que pretende clasificar y jerarquizar los acontecimientos y después elegir los procedimientos más eficaces.» Por tal motivo, coincidimos con el prologuista en que Beaufré tiene todas las oportunidades de convertirse en un «clásico».

y con justicia su obra ha merecido los honores de la traducción a varias lenguas.—A. ECHÁNOVE.

SNELL, BRUNO: *Las fuentes del pensamiento europeo*. Trad. José Vives SJ. (Col. «Formas del espíritu, 4), Madrid, Razón y Fe, 1965, 474 pp., 20 cm.

Este libro del profesor de la Universidad de Hamburgo, Bruno Snell, viene muy acertadamente a formar parte de la colección *Formas del Espíritu*, dirigida por el padre Jorge Blajot, para la editorial Razón y Fe. Lo ha traducido de su original alemán, publicado en 1963, el padre José Vives, SJ, doctor en filología clásica por la Universidad de Oxford.

El autor alemán ha sabido profundizar con acierto, en concienzudos y variados estudios, sobre los valores espirituales de los escritores griegos más autorizados y ha encontrado en ellos—ha descubierto—todo el generoso caudal que de aquellos sabios escritos pasó, durante varios siglos, a ser patrimonio espiritual de las culturas de Occidente.

Paso a paso y con interés siempre creciente nos va guiando el profesor alemán a través del proceso, lento y constante, de asimilación de los valores y formas del espíritu que los griegos nos legaron y trasvasaron hasta constituir las fuentes primordiales del pensamiento europeo. «Por eso—dice el autor—tenemos la seguridad de que cuando filosofamos o hacemos ciencia siguiendo esta forma griega de pensar... estamos tendiendo a lo absoluto e inmutable: tendemos a la Verdad. Más aún, no sólo tendemos, sino que realmente alcanzamos algo absoluto, constante y verdadero.»

El docto autor nos dice—y lo comprendemos perfectamente—que estos estudios y las conclusiones en ellos deducidas han ido surgiendo a lo largo de muchos años y se han ido concretando en forma de conferencias y publicaciones aisladas que ahora—después de revisados—forman un conjunto armónico y lógicamente entrelazado. Desde Homero vemos cómo el hombre va adquiriendo su personalidad racial; en la época lírica se completa más su individualidad y la conciencia de sus íntimos sentimientos. La tragedia griega le enseña a situarse en la sociedad en que vive y se desarrolla y el complejo del mundo romano y griego va traspasando sus categorías éticas y estéticas a los pueblos de la Europa occidental.

A través de los diecinueve capítulos que la obra comprende se va penetrando en la enorme documentación que el autor ha manejado y la sutileza y acierto con que ha sabido asimilarla y trabajarla. Al final, un índice analítico facilita la revisión de los conceptos.—E. JORGE.

HAMMARSKJÖLD, DAG: *Marcas en el camino*. El diario íntimo de Mister H. Trad. Miguel Hernández. Barcelona, Seix y Barral. 1965. 203 pp., 18 cm.

En estos días de verano de 1966 se cumplen cinco años de la brusca desaparición de Dag Hammarskjöld. Con John F. Kennedy son las dos grandes figuras políticas truncadas en este lustro. Pero lo que en el presidente americano ha sobrevivido de mítico, en el primer funcionario de las Naciones Unidas vaga en una insospechada atmósfera de misticismo. Al menos, para quienes no penetraron su hermética discreción, desde la aparición de esta obra que ahora comentamos, depositaria de sus experiencias espirituales y punto de arranque hacia cimas más altas en la perfección cristiana que él siempre buscó.

Tal como se nos muestra en las precisas páginas de *Marcas en el camino*, la espiritualidad de Dag Hammarskjöld es realista, sacrificada, aunque sin hacer del dolor punto de convergencia vital, humilde, pero alejada de ese voluntarismo al que propenden cuantos conciben la vida como ascensión y esfuerzo, hondamente poética—no pocas veces pasa de la nota sucinta al estilo poético y aun a la misma composición lírica sin ningún



esfuerzo—, netamente sobrenatural. «En la fe—dice en una ocasión—, que es la unión de Dios con el alma, *todo* tiene sentido», específicamente bíblica, como lo muestran los comentarios expresos a pasajes escriturísticos, que afloran con naturalidad.

En otra ocasión, casi a raíz de su muerte, escribimos sobre este gran hombre, dotado de una profunda elegancia espiritual—y donde decimos elegancia puede el lector leer «vivencia» y «autenticidad»—. Ahora sólo quisiéramos añadir que conviene leer *Marcas en el camino* a la luz de la vida que Sven Stolpe ha escrito recientemente sobre el secretario de las Naciones Unidas (Sven Stolpe, un convertido al catolicismo como es sabido y gran amigo de Dag). ¡Qué pena da hoy no verle traspasar la raya del tiempo que abre la era del ecumenismo católico-protestante y se inicia en el Vaticano II. Quedó del lado de allá. Es uno de los tres grandes solitarios de la postguerra que no alcanzaron la década del sesenta; los otros dos, Pío XII y Alcide De Gasperi (la última biografía de éste lleva el subtítulo de *L'uomo solitario*). Testigos tensos y fervientes en años incómodos. Pagaron sus equivocaciones con sus sufrimientos. Fueron piezas capitales en la vida internacional de los años cincuenta. Volveremos siempre sobre *Marcas en el camino*, como hacía un manantial de ideas nobles y espirituales. No ha de pasar este libro aunque sea siempre de minoría. Es demasiado espiritual e inteligente.—Nz. Gz.

GONZÁLEZ FERRO, CONSTANTINO, CMF: *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*. Curso preuniversitario. Madrid. Cocusa. 1965. 218 pp., 24 cm.

Historia de la filosofía y de la ciencia, en interacción casi constante, expuesta con la concisión del caso, pero también con la claridad de temas, de ideas, de términos, de divisiones tipográficas y hasta de complementos iconográficos, que requiere la asignatura juvenil. Aspirando a una totalidad, relativa desde luego, pero totalidad al fin. Para que aún mejore, indicamos que la filosofía nace en Mileto, pero sólo la occidental. Por lo menos una nota explicativa que así lo declare. Leibnitz, hoy, es Leibniz hasta para los franceses. El concepto de filosofía cristiana, católica-neo-escolástica ha sido sometido a revisión en el Concilio, cfr. *Razón y Fe*, mayo de 1966. Los autores máximos y también los otros ganarían señalando una buena edición de las mismas obras que se les atribuyen en la exposición.—J. I.

## Noticias

### Cuestiones actuales

FREYMOND, JACQUES: *Western Europe since de war (A short political history)*. New York. Frederick A. Praeger. 1964. 236 pp., 21 cm.—

No decimos que sea el único libro, pero sí que pocos habrán acometido el tema con tanta concisión y serenidad. Lo cual es muy útil

cuando se quieren adquirir ideas sintéticas y coherentes que, aunque forzosamente lastradas por su proximidad temporal, ayudan a comprender las variables de cada día sin dejarse llevar de la impresionabilidad. El A. es Director del Instituto Graduado de Estudios Internacionales de Ginebra.

RUPP, JEAN: *Brésil, espoir chrétien?* París. Spes. 1965. 195 pp., 19 centímetros.—En páginas transidas de esperanza, el Prelado de Mónaco nos hace revivir sus impresiones de viaje a través del inmenso país. El alma brasileña, impregnada de esencias cristianas se revela ante sus ojos maravillados. A veces también se adivina en el visitante alguna ingenuidad ante la revelación del mundo iberoamericano, con el que parece estar poco familiarizado. Pero sus interpretaciones y comentarios son siempre favorables y benévolo ante las inmensas realidades sociológicas con que se enfrenta. El Obispo monégasco no es un turista observador, sino un Pastor avezado a descubrir y adivinar las necesidades de las almas. Su libro se cierra con signo positivo: el Brasil constituye una inmensa reserva del Catolicismo.

HANG, THADDÉE: *L'Église catholique face au monde chinois*. París. Spes. 1965. 166 pp., 19 cm.—Versión francesa de un libro escrito en alemán por el P. Hang, misionero chino. En cinco capítulos nos da el A. una síntesis de la historia de su pa-

tria, de la penetración en ella del Cristianismo hasta la guerra del Opio en 1948, de la cultura y el Cristianismo en la China contemporánea, de la Iglesia bajo el yugo comunista y de la Iglesia en la China libre y en la diáspora. En su brevedad, el libro basta para acercarnos a un país tan envuelto de misterio como preñado de amenazas para la paz mundial.

MERTON, THOMAS: *La revolución negra*. Trad. Angeles Maragall. (Col. Cristianismo y tiempo, 24). Barcelona. Estela. 1965. 107 pp., 19,5 cm.—A los pocos días del asesinato de John Kennedy redactaba Merton, desde su abadía de Kentucky, el prólogo de este breve, pero denso libro, en el que, bajo la forma de «cartas a un blanco liberal», se exponen con sencillez, claridad y fuerza los datos concretos de la cuestión racial en los EE. UU. El célebre autor de «Montaña de los siete círculos» nos sitúa con sagacidad en el meollo del problema negro profundizando las causas del odio racial. Su libro viene a ser una «meditación espiritual» sobre una crisis revolucionaria.

## Familia

CAFFAREL, HENRI: *El matrimonio, ese gran sacramento*. Trad. Santos Beguiristain. (Col. Matrimonio y hogar, 26). Madrid. Euramérica. 1965. 261 pp., 18 cm.—El canónigo Caffarel—consultor del Concilio y director, en París, de diversas obras matrimoniales—resume acertadamente en este libro sus experiencias de más de veinticinco años en contacto con los problemas del matrimonio. El matrimonio es místico, es mística y es misión, y en estas tres palabras concreta y resume toda la grandeza de la vocación de los esposos y su santificación en el hogar como «célula del Cuerpo Místico». Quiere ser este libro las primicias de una obra más extensa y sistematizada que el autor está preparando concienzudamente.

defectos. Trad. José Olives. Barcelona, Herder. 1965. 194 pp., 17,5 cm. El autor es ya conocido por los lectores de lengua castellana por sus anteriores obras pedagógicas.

Vimort aborda en esta obra el difícil tema de la comprensión y corrección de los defectos de los hijos. No se pueden dar leyes generales para resolver las dificultades con que tropiezan los padres a lo largo de cada día para educar a sus hijos. Hay que enfrentarse con cada caso concreto.

El libro está escrito en forma de artículos amenos y a la vez profundos. Solamente es necesario consultar el índice y ver qué artículo toca más de cerca el problema que queremos resolver.

VIMORT, J.: *Nuestros hijos y sus*

MORVAN, P.; CLEMENT, M.; CLERC, C.; THIS, B.: *La adopción*. Traduc-

ción de Agustín Gil. (Matrimonio y Hogar, 24). Madrid. Euramérica. 1965. 185 pp., 18 cm.—Un asunto importante para algún sector de la sociedad. Seductor en algunos aspectos, difícil en muchos otros. Los autores presentan el aspecto teórico de la cuestión y adoptan las confiden-

cias de algunos padres adoptivos que han hallado su felicidad en procurar la de otros seres. El triple aspecto legislativo, histórico, y testimonial de esta compleja cuestión queda suficientemente esclarecido en estas páginas.

## Ecumenismo

SCHUTZ MARSAUCHE, ROGER: *La unidad esperanza de vida*. Trad. Juan Estruch. (Diálogo entre cristianos, 3). Barcelona. Estela. 1965. 103 pp., 20 centímetros.—Con anterioridad al Concilio, el Prior de Taizé publicó esas páginas que honran su sinceridad. En ellas reconoce que el protestantismo, por su historia y su origen existe únicamente en función del catolicismo. A causa de él y en relación con él. De suerte que no puede distinguirse de él sin renegar de sí mismo en sus propios orígenes. Terminado el Concilio, no pueden leerse muchos de sus párrafos sin una profunda emoción. En el libro no figura la censura eclesiástica y

los editores habrían debido orientar con una nota previa a los lectores.

DIMANCHE, LE. (Lex Orandi, 39). París. Edit. du Cerf. 1965. 224 pp., 20 centímetros.—El Instituto Ortodoxo de San Sergio, de París, organiza Semanas Litúrgicas a las que concurren autores y oradores católicos, ortodoxos y protestantes. Este libro de la colección «Lex Orandi» es el resultado de una de ellas. Los trabajos versan en torno al día del Señor y los autores son Botte, Cassien, Dubarle, Daniélou, Rordorf, Grabar, J. Bosc, Theodorou, Fyrrillas y Webb. Un loable espíritu ecuménico preside el esfuerzo de ese equipo de teólogos.

## Pastoral

*Evangelización del mundo rural*. (La). Trad. José María Totosaus. (Col. Mundo rural, 1). Barcelona. Nova Terra. 1965. 242 pp., 20 cm.—Con este título inaugura la editorial Nova Terra su nueva colección «Mundo Rural». Se recogen el fruto y las conclusiones del quinto coloquio celebrado en París por el grupo «*Parole et Mission*», integrado por sacerdotes y laicos que trabajan en equipo hondamente preocupados por los actuales problemas que nos presenta acuciantes la pastoral rural. Está viviendo el mundo rural una crisis de transformación, la más portentosa de la historia. Se va a una nueva forma de civilización y la Iglesia siente la urgente necesidad de hacerse presente y de promover por todos los medios a su alcance la evangeli-

zación del mundo rural. Ocho autores competentes han hecho posible la presentación de este libro.

MATABOSCH SOLER, ANTONIO: *La Iglesia y sus esperanzas*. Algunas opiniones modernas acerca del porvenir de la Iglesia. Barcelona. Seminario Conciliar. 1965. 234 pp., 24 cm.—Cada vez se va profundizando más y mejor sobre la misión de la Iglesia en el mundo. El P. Dr. Antonio Matabosch, Profesor del Seminario de Barcelona—en este libro tan bien estructurado en todas y cada una de sus partes—ha ido exponiendo, con claridad y precisión, la posición de quienes esperan un futuro triunfo de la Iglesia. Da luego sobre ellos un juicio de valor desde su punto de vista de la teología y la exégesis y



puntualiza las diversas posiciones que basculan entre el pesimismo y el optimismo. La Constitución dogmática sobre la Iglesia del Vaticano II

«*Lumen Gentium*» ha venido a poner al día lo que es la Iglesia y cuál es su porvenir y su misión en el mundo.

## Espiritualidad

ALVAREZ, LILÍ: *Feminismo y espiritualidad*. (Futuro de la verdad, 16). Madrid. Taurus. 1964. 227 pp., 18 cm. La conocida autora de *En tierra extraña*, con gran originalidad y fuerza expresiva ha manejado el tema siempre candente de la mutua relación entre hombre y mujer. Promotora del apostolado laical trata en este bello libro—que divide en dos partes—del feminismo y del apostolado. Al final del libro se nos dan, como extra, varios «*escritos ocasionales*» de la famosa escritura. No es nueva la preocupación de Lilí por una auténtica espiritualidad seglar.

THURIAN, MAX: *El hombre moderno y la vida espiritual*. Trad. Juan Estruch. (Col. Espiritualidad, 18). Barcelona. Estela. 1965. 89 pp., 20 centímetros.—Editorial Estela dedica el número 18 de su colección «espiritualidad» a facilitarnos la obra de Max Thurian, un hermano teólogo de la Comunidad de monjes de Taizé. Aunque escritas las páginas de Thurian bajo una perspectiva protestante, va en ellas algo que es común denominador a todos los cristianos, puesto que la oración, la acción y la contemplación tienen como objeto realizar el Evangelio y buscar caminos de acercamiento y de diálogo.

REGGIO, PIUS-AIMONE, O. P.: *Espiritu sobrenatural y buen humor*. Traducción de Alvaro Soriano Trenor. (Patmos, 123). Madrid. Rialp. 1966. 97 pp., 17 cm.—«La alegría del cristiano—dice el autor (pág. 96)—ha decaído mucho en los últimos siglos». Para levantarla ha escrito este libro, breve, pero denso, apoyado en las tres virtudes teologales, Fe, Esperanza y Caridad. La obra nos enseña a «brindar alegría».

¿Por qué la alegría? ¿Qué es la alegría? ¿Cómo se fomenta y di-

funde? De ello trata el autor con innegable competencia.

URRUTIA, JOSÉ LUIS DE, SJ: *Para ser mejor*. Madrid. Apostolado de la Prensa. 1965. 60 pp., 15,5 cm.—El autor ha logrado un enjundioso resumen del «plan de vida para todo cristiano». Su labor sencilla y sin pretensiones logra que el librito se lea con gusto.

Las páginas finales dedicadas a la devoción al Corazón de Cristo son el resultado del camino andado a través del amor a Dios, a los hombres y el vencimiento del pecado. Son el indicador de la carretera de la santidad.

ORCHAMPT, JEAN; POLAERT, ANDRÉ: *Célébrations, initiation à la liturgie*. (École de la Foi). Tours. Fayard-Mame. 1965. 236 pp., 19 cm.—La tarea de iniciar gradualmente a los niños en la liturgia es tan necesaria como difícil, máxime cuando no viven en ambientes de religiosidad intensa. La Constitución conciliar sobre la Liturgia quiere que se procure con todas las fuerzas la participación plena y activa de todo el pueblo en las funciones litúrgicas. Orchampt y Polaert intentan con tesón esa iniciación y participación. Su libro podrá inspirar iniciativas semejantes, aunque convenga proceder con lentitud y partir siempre de cánticos y ceremonias que ya sean, en parte por lo menos, conocidos. El plan seguido supone que, como en Francia suele suceder, la formación catequística se recibe no en la escuela, sino en la misma Parroquia.

SANCHÍS ALVENTOSA, JOAQUÍN: *Doce nos orare*. Dos vols. 3.ª ed. renovada y puesta al día. Barcelona. Ele. 1965. 1.025 pp., 15,5 cm.—Ensamblar la piedad pública y litúrgica con la privada es el difícil propósito de este manual de meditaciones. El P. Sanchís

lo ha conseguido con el acierto de que son muestra las tres ediciones de su libro. La presente, cuidadosamente modificada y puesta al día según las normas conciliares, gustará todavía más. Obra de meollo bíblico y evangélico, se inspira en el método de oración de San Pedro de

Alcántara y bebe principalmente en fuentes franciscanas. Pero será muy útil a toda clase de personas aficionadas a la meditación y aun a la simple lectura espiritual. La presentación material es la más apta para la finalidad de la obra.

## Polémica

SAINT PIERRE, MICHEL DE: *Los murmullos de Satán*. Trad. Carlos Puerto. Barcelona. Luis de Caralt. 1966. 244 pp., 20 cm.—Miguel de Saint-Pierre está de moda. Su obra «*Los nuevos curas*» se vendió abundantemente en España y en otras partes. Ahora, la editorial Caralt, de Barcelona, nos presenta la versión castellana de «*Los murmullos de Satán*», en la que se desarrolla un tema de actualidad seglar: el intento de vida comunitaria de los cristianos con todas sus dramáticas y pintorescas incidencias y percances. La escena se desarrolla en un viejo castillo de las afueras de París y el desenlace no deja de ser lógico y, sobre todo, muy humano.

*Respuesta a «Los nuevos curas»*. (Col. Tiempo de hacer, 11). Barcelona. Nova Terra. 1965. 101 pp., 20 centímetros.—La editorial Nova Terra, en su sección «Documentos», dedica el núm. XL a facilitarnos el *Dossier*, que sobre «*Los nuevos curas*» fue extraído de la revista francesa «*Signes du Temps*» y publicado por les éditions du Cerf de París. Tras unas reflexiones preliminares

que sirven de presentación a la discutida novela de Michel de Saint-Pierre se aducen—en dos partes—diversos «documentos», coronados en la versión española por unos «apéndices» y unas palabras del General de los Jesuitas, P. Arrupe.

RUFFRAY, PATRICK DE: *Los nuevos infieles*. Barcelona. Nova Terra. 1965. 164 pp., 18 cm.—Es otro libro de la misma editorial Nova Terra en su sección «Punto de vista» núm. 4. Con valentía y objetividad, más pretendida que lograda, trata el autor—oficial retirado del Ejército, publicista, padre de cinco hijos, de los cuales dos están consagrados a la vida religiosa—de establecer un diálogo con los lectores que dieron en los primeros momentos su aprobación clamorosa a la novela de Michel de Saint-Pierre, *Los nuevos curas*. Trata de desentrañar el escritor las actitudes de ese sector de la Iglesia católica encuadrando sus motivaciones en el marco histórico-social de la aparición de la novela y nos habla de lo que él conceptúa de «anacronismo histórico».

## Varia

VÁZQUEZ, JESÚS MARÍA OP; MEDÍN GARCÍA, FÉLIX: *El turismo: Hablan los Papas*. (Cuadernos Monográficos, 4). Madrid. Inst. Estudios Turísticos. 1966. 144 pp., 20,5 cm.—El Instituto de Estudios Turísticos dedica el número 4 de sus *Cuadernos Monográficos* a hablarnos del Turismo y los Papas. Han colaborado en este número el padre dominico Je-

sús María Vázquez y don Félix Medín García. Agrupados y clasificados en cinco secciones se nos da a conocer el fenómeno turístico y la actitud que ha tomado la Iglesia ante su creciente evolución y desarrollo, y se nos presenta una síntesis de los principales documentos que sobre el turismo han dimanado de la Santa Sede. A partir de Pío XI, que de-

claró a San Bernardo de Menthon patrón de los alpinistas, aparecen en este libro documentos de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. «El turismo —se nos dice en la Introducción— es ya hoy día una criatura bautizada por la Iglesia».

SIWEK, PAWEŁ SJ: *Herejías y supersticiones de hoy*. Trad. José Luis Sánchez. Barcelona. Herder. 1965. 269 pp., 20 cm.—El Profesor de la Lateranense, P. Siwek, en un libro

lleno de amenidad y de interés nos da a conocer el origen de muchas de las supersticiones que hoy circulan... espiritismo, zodiaquismo, astrología, teosofía, antroposofía, los Testigos de Jehová, etc., son analizados y descritos por el autor en claro lenguaje y con acertada valoración crítica señalando cuanto pueden contener de doctrina herética y de absurdos e inconsecuencias. Al final de cada capítulo se añade una selección bibliográfica.

## Obras recibidas

ABAD VICENTE, JOSÉ M.<sup>a</sup>, SJ: *El poseedor de buena fe y la restitución de los frutos, según los moralistas clásicos*. Oña. Facultad de Teología. 1965.—112 pp., 24 cm.

ALBERDI, RAMÓN: *Una ciudad para un santo*. Los orígenes de la obra salesiana en Barcelona. Barcelona. Ed. Tibidabo. 1966.—200 pp. más láminas, 24,5 cm.

ANCIENT OAXACA. Discoveries in Mexican Archeology and History. Stanford. Stanford Univ. Press. 1966.—416 pp., 25,5 cm.

ARGENTE DEL CASTILLO, BALDOMERO: *Patología social*. Valencia. Fomento de Cultura. 1966.—409 pp., 21 cm.

BACHRACH, A. J.: *Como investigar en psicología*. Trad. Luis Echevarría. Madrid. Editorial Morata. 1966.—230 pp., 21,5 cm.

BALDUCCI, ERNESTO: *Cristianismo y cristiandad*. Trad. J. Llopis. (Col. Destino: Dios). Barcelona. Juventud. 1966.—176 pp., 18 cm.

BARTHELEMY, DOMINIQUE, OP: *Dios y su imagen*. Trad. Nicolás López. Madrid. DINOR. 1965.—256 pp., 18,5 cm.

BAUDIN, NENRI: *Boris Vian la poursuite de la vie totale*. París. Edit. du Centurion. 1966.—202 pp., 18 cm.

BENET, JOSEP: *Maragall y la Semana Trágica*. Trad. Josep Palàcios. (Ibérica, 7). Madrid. Edic. Península. 1966.—269 pp., 18 cm.

BENITO Y DURÁN, ANGEL: *Economía y cultura en la España actual*. Valencia. Deleg. Provincial Organiz. Movimiento. 1966.—113 pp., 21 cm.

BO, CARLO: *¿Somos todavía cristianos?* Trad. Adriana Pintori. (Col. Compromiso cristiano, 2). Madrid. Península. 1966.—315 pp., 19,5 cm.

BOYER, CHARLES, SJ: *Raisons d'être catholique*. Roma. Pont. Univ. Gregoriana. 1965.—210 pp., 20 cm.

BRAUDEL, FERNAND: *Las civilizaciones actuales*. Estudio de historia económica y social. Trad. J. Gómez Mendoza y Gonzalo Anes. Madrid. Tecnos. 1966.—497 pp., 23 cm.

BRINTON, CRANE: *Las vidas de Talleyrand*. Trad. Atanasio Sánchez. (Austral, 1.384). Madrid. Espasa Calpe. 1966.—250 pp., 17,5 cm.

CABODEVILLA, JOSÉ MARÍA: *Carta de la caridad*. Fechada en Roma, Vaticano II. (BAC, 254). Madrid. Edit. Católica. 1966.—487 pp., 20 cm.

CAHEN, GILBERT: *Las conquistas del pensamiento científico*. Trad. Félix Templado, Alberto Méndez y José María Gimeno. Madrid. Edit. Norte y Sur. 1966.—473 páginas, 20 cm.

---

En esta sección se anuncian los libros recibidos por la Revista. La Redacción no se compromete a reseñarlos todos. Enviense dos ejemplares a: RAZON Y FE. Pablo Aranda, 3. Madrid-6.



- CANCELA, ARTURO: *Campanarios y rascacielos*. (Austral, 1.340). Buenos Aires. Espasa Calpe. 1965.—141 pp., 17,5 cm.
- CELA, CAMILO JOSÉ: *Obras completas*. Tomo V. Viajes por España. 2 (1952-1958.) Barcelona. Destino. 1966.—484 pp., 18,5 cm.
- COLSON, JEAN: *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdote de l'Évangile*. (Théologie Historique, 4.) París. Beauchesne. 1966.—391 pp., 21,5 cm.
- Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*. Edición dirigida por S. Exc. Rvdma. D. Casimiro Morcillo. (BAC, 253.) Madrid. Edit. Católica. 1966.—1.124 pp., 20 cm.
- COSTE, RENÉ: *L'Homme-Prêtre*. París. Desclée. 1966.—254 pp., 21 cm.
- CROIX, PAUL-MARIE DE LA: *Testimonio espiritual del Evangelio de San Juan*. Trad. Julián Urbistondo. Madrid. Rialp. 1966.—522 pp., 22,5 cm.
- DANIÉLOU, JEAN: *Études d'exégèse judéo-chrétienne*. (Les Testimonia.) (Théologie historique, 5.) París. Beauchesne. 1966.—188 pp., 21,5 cm.
- D'ASSAC, JACQUES PLONCARD: *Le poids des Clefs de Saint Pierre*. París. Françoise. 1966.—248 pp., 18,5 cm.
- Decreto sobre el apostolado seglar, ¿Pervivencia del clericalismo?* (Col. «1966, tiempo del Concilio».) Barcelona. Nova Terra. 1966.—110 pp., 18,5 cm.
- DELIBES, MIGUEL: *Obras completas*. Tomo 2.º Barcelona. Destino. 1966.—586 pp., 18,5 cm.
- DENEUVILLE, DOMINIQUE: *Santa Teresa de Jesús y la mujer*. Trad. Fernando Gutiérrez. Barcelona. Herder. 1966.—180 pp., 20 cm.
- Der Brief an die Hebräer*. (Regensburger Neues Testament, Band. 8.) Regensburg. Friedrich Pustet. 1966.—259 pp., 22,5 cm.
- Dialogue est ouvert, Le. I. Le Concile vu par les observateurs luthériens*. Neuchâtel. Delachaux & Niestlé. 1966.—262 pp., 23 cm.
- DUMONT, RENÉ: *El Africa negra ha empezado mal*. Trad. Carlos Comas. (Col. Testimonio.) Barcelona. Seix Barral. 1966.—315 pp., 21,5 cm.
- DUQUESNE, JACQUES: *Los Curas*. Trad. Lluís Gassiot. (Col. Compromiso cristiano, 3.) Madrid. Ed. Península. 1966.—296 pp., 19,5 cm.
- EGAÑA, ANTONIO DE, SJ: *Historia de la Iglesia en la América española*. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. (BAC, 256.) Madrid. Edit. Católica. 1966.—1.126 pp., 32 láminas, 20 cm.
- ELLUL, JACQUES: *El hombre y el dinero*. Trad. Juan Gil. Valencia. Fomento de Cultura. 1966.—289 pp., 19 cm.
- ENCINA, JUAN DE LA: *Goya en zig-zag*. Trad. Pilar de Zubiaurre. (Austral, 1.371.) Madrid. Espasa Calpe. 1966.—168 pp., 17,5 cm.
- Enseignement éducation culture*. Vatican II. Recueil de textes conciliaires. Latin-francés. (Orientations, 1.) París. Ed. du Centurion. 1966.—172 pp., 18 cm.
- EZCURDIA, JOSÉ ANTONIO, SJ: *El sindicalismo político*. (Col. «Asociaciones», 1.) Madrid. Razón y Fe. 1966.—405 pp., 21,5 cm.
- Fe, libertad y religiones no cristianas*. (Col. «1966, tiempo de Concilio», 3.) Barcelona. Nova Terra. 1966.—137 pp., 18,5 cm.
- FESSARD, GASTON: *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Tomo II. (Théologie, 66.) París. Fernand Aubier. 1966.—283 pp., 22,5 cm.
- FILLION, L.-CL.: *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. Trad. Victoriano María de Larrainzar. Puesta al día por el P. Juan Leal, S. J. 8.ª ed. Madrid. Fax. 1966.—941 páginas, 24,5 cm.
- FORNARI, FRANCO: *La vida afectiva originaria del niño*. Trad. Alberto Rueda Estrada. (Psicología-Medicina-Pastoral, 52.) Madrid. Fax. 1966.—242 pp., 20 cm.
- FORNARO, S.: *Afronta la vida*. Trad. Lorenzo D. Arnal. Barcelona. Casulleras. 1965.—226 pp., 19 cm.
- GARRONE, MGR: *Morale chrétienne et valeurs humaines*. París. Desclée. 1966.—160 páginas, 21 cm.
- GRENET, PAUL BERNARD: *Teilhard de Chardin, filósofo a pesar suyo*. Trad. Cesáreo López. Buenos Aires. Ed. Paulinas. 1965.—251 pp., 21 cm.
- GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MEDICALES: *El médico ante sus deberes y sus derechos*. Trad. J. Antonio Segarra, SJ. (Psicología-Medicina-Pastoral, 53.) Madrid. Razón y Fe. 1966.—229 pp., 19,5 cm.
- HERM, GERHARD: *América conquista Europa*. El nuevo mundo influye sobre el viejo. Trad. Emma Grife. Barcelona. Noguer. 1966.—342 pp., 22 cm.
- HILDEBRAND, DIETRICH VON: *Liturgia y personalidad*. Trad. Constantino Ruiz Garrido. (Perspectivas, 51.) Madrid. Fax. 1966.—190 pp., 19,5 cm.

*Iglesia del Concilio, La. Comentario a la Constitución dogmática «Lumen Gentium».* Bilbao. Mensajero. 1966.—455 pp., 22 cm.

JOMIER, JACQUES, OP: *Biblia y Corán.* Tra. José María Fórneas. (Cuestiones Actuales, 61.) Madrid. Razón y Fe. 1966.—174 pp., 18,5 cm.

KERDREUX, MICHEL DE: *Par le même sentier...* Essai sur la physionomie spirituelle de Jean XXIII. Mulhouse. Salvator. 1964.—150 pp., 19 cm.

LANGRE, MICHEL DE: *Alma humana y ciencia moderna.* Trad. Martín Ezcurdia. (Perspectivas, 52.) Madrid. Fax. 1966.—258 pp., 19,5 cm.

LEBRET, LOUIS-JOSEPH: *Dinámica concreta del desarrollo.* Trad. María Luisa Medrano. Barcelona. Herder. 1966.—560 pp., 22 cm.

LONG, AMELIA REYNOLDS: *Una vez absuelto...* Trad. J. Román. (Austral, 1.353.) Madrid. Espasa Calpe. 1966.—211 pp., 17,5 cm.

LONGPRÉ, EPHREM: *François d'Assise.* (Bibl. de Spiritualité, 4.) París. Beauchesne. 1966. 212 pp., 18,5 cm.

LÓPEZ GAY, JESÚS, SJ: *El catecumenado en la Misión del Japón del siglo XVI.* (Documenta et opera, 2.) Roma. Università Gregoriana. 1966.—252 pp., 24 cm.

LÓPEZ MELÚS, FRANCISCO MARÍA: *Exégesis moderna y espiritualidad evangélica.* (Espiritualidad Bíblica, 4.) Madrid. Apostolado de la Prensa. 1966.—111 pp., 17,5 cm.

LÓPEZ OLEA, RAFAEL, SJ: *Dinámica de la fe en el Nuevo Testamento.* (Espiritualidad Bíblica, 5.) Madrid. Apostolado de la Prensa. 1966.—86 pp., 17,5 cm.

LOTIN, O.: *El alma de la moral cristiana.* Trad. Eloy Riaño. Buenos Aires. Ed. Paulinas. 1965.—175 pp., 21 cm.

LUBAC, HENRI DE: *Proudhon y el cristianismo.* Trad. M.<sup>a</sup> Rosario Gorrochategui. (Biblioteca Promoción del Pueblo, 3.) Madrid. Zyx. 1965.—368 pp., 21 cm.

LUKÁCS, GEORG: *Estética.* 2. Problemas de la mimesis. Trad. Manuel Sacristán. Barcelona. Grijalbo. 1966.—543 pp., 21,5 cm.

MANTERO, MANUEL: *Poesía española contemporánea, 1939-1965.* (Selecciones de Poesía Española.) Barcelona. Plaza y Janés. 1966.—622 pp., 18 cm.

MARCOZZI, VITTORIO: *L'evoluzione oggi.* Milano. Ed. Massino. 1966.—263 pp., 21 cm.

MARTÍNEZ, SALVADOR: *Ecclesiología.* Felcís Antonil Guarnieri. (c. 1640-1715.) Roma. Edit. «Miscellanea Francescana». 1966.—175 pp., 24 cm.

MAURIER, HENRI, P. B.: *Religión y desarrollo.* (Cuadernos Mundo Negro, 4.) Madrid. Combonianas. 1966.—228 pp., 18 cm.

MEINERTZ, MAX: *Teología del Nuevo Testamento.* Trad. Constantino Ruiz Garrido. 2.<sup>a</sup> ed. revisada. Madrid. Fax. 1966.—690 pp., 24,5 cm.

MORAGAS, JERÓNIMO DE: *El hombre y los demás.* Trad. Elena Elizalde. (Col. Destino: Dios.) Barcelona. Juventud. 1966.—184 pp., 18 cm.

MÜLLER-ECKHARD, HANS: *Educación sin coerción.* Trad. Ismael Antich. (Problemas de pedagogía.) Barcelona. Herder. 1966.—145 pp., 19,5 cm.

MURALT, ANDRÉ VON: *Die Einheit der heutigen Philosophie.* Einsiedeln. Johannes Verlag. 1966.—78 pp., 19 cm.

NAVARRO SANTOS, JESÚS, SJ: *La reforma de la Iglesia en los escritos del maestro Avila.* Granada. Facultad de Teología. 1964.—367 pp., 24 cm.

NEBIOLO, GIUSEPPE: *Cristo en progreso.* Trad. Antonio López. Barcelona. Casulleras. 1966.—218 pp., 18,5 cm.

NEILL, STEPHEN: *El anglicanismo.* Trad. José Luis Lana. (Col. «Pensamiento cristiano, 4».) Madrid. Ed. Península. 1966.—446 pp., 19,5 cm.

ORADORS, CARMEN: *La integración del suburbio en la comunidad urbana.* (Síntesis, 17.) Barcelona. Nova Terra. 1966.—178 pp., 17 cm.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *El espectador.* Vol. I y II. (Austral, 1381, 1390.) Madrid. Espasa Calpe. 1966.—217 y 155 pp., 17,5 cm.

PARREL, ROGER: *Ouverture sur le monde.* París. Beauchesne. 1966.—187 pp., 18 cm.

PHILIPS, G.: *El laicado en la época del Concilio.* Hacia un cristianismo adulto. San Sebastián. Dinor. 1966.—365 pp., 19 cm.

PLAZA, CARLOS GUILLERMO, SJ: *Técnica y humanismo en la empresa.* (Col. «Empresa», 2.) Madrid. Razón y Fe. 1966.—182 pp., 21,5 cm.

*Poeta sevillano preferido, Un.* Discurso leído ante la Real Academia Sevillana de Buenas Letras por el Ilmo. Sr. don Carlos García Fernández, y contestación por el Ilmo. Sr. don Francisco López Estrada en la recepción pública del día 19 de enero de 1964. Sevilla.—50 pp., 24 cm.

## 288 Libros

- PREVOST, JEAN-LAURENT: *Poèmes pour Eurydice*. París. Edit. de la Revue Moderne. 1965.—46 pp., 19 cm.
- RAHNER, KARL: *El Concilio nuevo comienza*. Trad. Alejandro E. Latcr. Barcelona. Herder. 1966.—31 pp., 19,5 cm.
- RONDET, HENRI, SJ: *L'Obeissance*. Problème de vie, mystère de foi. Le Puy. Xavier Mappus. 1966.—206 pp., 18 cm.
- SAINT-JEAN, RAYMOND: *L'Apologétique philosophique*. Blondel, 1893-1913. (Théologie, 67.) París. Fernand Aubier. 1966.—448 pp., 22 cm.
- SAN AGUSTÍN: *Obras de... XXI Enarraciones sobre los Salmos (3.º) (BAC, 255.)* Madrid, Edit. Católica. 1966.—1033 pp., 20 cm.
- SANTOS, ANGEL, SJ: *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia*. Texto y comentario. (Vaticano II, 5.) Madrid. Apostolado de la Prensa. 1966.—630 pp., 17,5 cm.
- SCHOONENBERG, PIET, SJ: *El mundo de Dios en evolución*. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires. Carlos Lohlé. 1966.—155 pp., 22 cm.
- SEGARRA, FRANCISCO, SJ: *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*. Barcelona. Calsals. 1966.—92 pp., 21 cm.
- Sexualité humaine*. (Centre d'Etudes Laennec.) París. P. Lethielleux. 1966.—339 pp., 21,5 cm.
- SIEGFRIED, ANDRÉ: *El alma de los pueblos*. Trad. José M.ª Gimeno. (Convivencia humana, 1.) Madrid. Edit. Norte y Sur. 1965.—211 pp., 20 cm.
- SIEGMUND, GEORG: *Psychologie des Gottesglaubens*. Münsterschwarzach. Vier-Türme-Verlag. 1965.—192 pp., 20 cm.
- SMITH, T. STRATTON: *La monja rebelde*. De la revolución rusa al fin del nazismo. Trad. Nieves Morón. Barcelona. Noguer. 1966.—263 pp., 21,5 cm.
- Socialismo y cristianismo*. Actitudes cristianas frente a la revolución socialista en marcha. Trad. José A. Díaz. (Hombre Nuevo, 20.) Barcelona. Nova Terra. 1966.—313 pp., 20 cm.
- SOLA, RAMÓN, SJ: *Al servicio de la Iglesia*. Barcelona. E. J. E. 1965.—294 pp., 22 cm.
- Symbolon*. Jahrbuch für Symbolforschung. Band, 5 Basel. Schwabe & Co. 1966.—240 páginas, 24,5 cm.
- THOMAS, JOSEPH, SJ: *L'Apostolat de l'Eglise*. Interrogations actuelles. París. Ed. du Centurion. 1966.—252 pp., 22 cm.
- VALDÉS, RAFAEL, SJ: *Fernando Huidobro, intelectual y héroe*. 2.ª ed. Madrid. Apostolado de la Prensa. 1966.—579 pp., 21 cm.
- VERNEAUX, ROGER: *Historia de la filosofía contemporánea*. Trad. Montserrat Kirchner. Barcelona. Herder. 1966.—245 pp., 21,5 cm.
- Visión católica de la herencia protestante*. Trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual. (Perspectivas, 50.) Madrid. Fax. 1966.—238 pp., 20 cm.
- WESTPHAL, GASTON: *Vie et foi du protestant (L'Eglise en son temps.)* París. Ed. du Centurion. 1966.—175 pp., 18 cm.
- 3000 foyers parlent... La régulation des naissances*. Une enquête de Clair Foyer. Pres. par P. et M. Lambert. París. Ouvrières. 1966.—293 pp., 20,5 cm.

Depósito legal: M. 920.—1958.



*Textos y tratados sobre*

# **MORAL - DEONTOLOGIA**

## **LA MORAL DEL HOMBRE DE NEGOCIOS**

**Azpiazu**

3.<sup>a</sup> edición preparada por F. J. Gorosquieta.

Ptas. 300; tela, 350.

Un extraordinario tratado sobre tan complicada materia. Totalmente al día.

## **ETICA MEDICA**

**O'Donnell**

Ptas. 170; tela, 202.

Problemas y soluciones de hoy.

## **MORAL MEDICA EN LOS SACRAMENTOS DE LA IGLESIA**

**Muñoyerro**

4.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 86.

## **CODIGO DE DEONTOLOGIA FARMACEUTICA**

**Muñoyerro**

2.<sup>a</sup> edición. Ptas. 58; tela, 86.

## **MORAL SOCIAL**

**Steven**

2.<sup>a</sup> edición. Ptas. 300; tela, 350.

Las cuestiones actuales más apasionantes. Temas previos; vida familiar; vida profesional; vida cívica; vida internacional.

**Editorial RAZON Y FE S. A. – Ediciones FAX**

MÁS ■ 100 AÑOS AL SERVICIO DE SUS CLIENTES



**BANCO DE BILBAO ■■**  
UNICO BANCO ESPAÑOL CON SUCURSALES EN OTROS PAISES

APROBADO POR EL BANCO DE ESPAÑA CON EL N.º 3478

## EDADES Y TIEMPOS EN EL UNIVERSO

*Ultima obra  
de A. Due*

19 × 20 cm. 192 págs.  
Rústica 70 ptas.



Editorial RAZON Y FE, S. A.

Pedidos:

FAX-Zurbano 80. MADRID-3

## RESIDENCIA PEÑA-CASTILLO SANTANDER

Destinado a nutrición y sistema nervioso (sico-somática, sicoterapia, neurosis y toda clase de tratamientos).



Director:

**DOCTOR L. MORALES**

Apartado 172 - Teléfono 2-91-81

# SAGRADA ESCRITURA

*Textos y libros de consulta*

## TEOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

Meinertz

2.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 500.

*Un tratado magistral, claro y completísimo, sobre una materia imprescindible.*



Auzou

2.<sup>a</sup> edición. Ptas. 178; tela, 210.

*Excelente texto que sitúa todos los Libros Sagrados en un ambiente vivo y original. Síntesis de problemas, soluciones y ciencias.*



## VIDA DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

Fillion

8.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 500.

*Una obra extraordinaria, cuidadosamente puesta al día por Juan Leal SJ.*



## EDICIONES FAX

---

Zurbano 80 - MADRID 3



# Colección “TEMAS CRISTIANOS”



## CONCILIO, CATEGORIA Y ANECDOTA

I. Elizalde SJ

### Tomo segundo

#### CUARTA SESION

No es una crónica superficial y táctica, sino una crónica de la evolución de las ideas y argumentos a lo largo de las sesiones.

Responde a un esquema de buen hacer periodístico, moderno y profundo.

Una colección de artículos a veces con valor de verdaderos ensayos escritos por un periodista conciliar.

Precio: 75 ptas. 182 págs.

### Tomo primero

#### TRES PRIMERAS SESIONES

El libro está en la mejor línea de lo que hoy se llama “reportaje a profundidad” o “prensa de explicación”.

*El Correo Español.*

Inteligente postura que lo sitúa por encima de integristas y progresistas, como “testigo” y no como “parte”. Es un libro claro, veraz y valiente.

*Ya.*

Precio: 110 ptas. 330 págs.

**Adquiera toda la historia del Concilio en breve y densa síntesis  
y a precio módico.**

### OTROS TITULOS DE LA MISMA COLECCION:

2. PROCESO A LA ENSEÑANZA PRIVADA
3. EL ROSTRO SECRETO DE LA IGLESIA
4. MARIA, MADRE DEL SEÑOR, FIGURA DE LA IGLESIA, Max Thurian.

En preparación:

5. VISION CRISTIANA
6. LA IGLESIA EN UN MUNDO TRANSFORMADO
7. LA CRISIS DEL CRISTIANISMO CONTEMPORANEO

En cualquier librería o

Editorial **HECHOS Y DICHOS**. Apartado 243. **ZARAGOZA**

# LATIN - GRIEGO

*Textos. Diccionarios. Ejercicios de composición  
y estilística*

## DICCIONARIO MANUAL LATINO-ESPAÑOL Y ESPAÑOL-LATINO

**Plácido Múgica**

7.<sup>a</sup> edición. Encuadernado, ptas. 150.

Morfología, sintaxis, prosodia. Significaciones y acepciones, clasicismo y autoridades.

## LENGUA GRIEGA

**Rufo Mendizábal**

5.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 260.

Parte I: Diccionario griego-español ilustrado.

Parte II: Manual de la lengua griega, con esquemas gramaticales, verbos irregulares y diccionario etimológico. Completísimos índices.

## DICCIONARIO GRIEGO-ESPAÑOL ILUSTRADO

**Rufo Mendizábal**

5.<sup>a</sup> edición. Tela, ptas. 135.

*Y bajo la dirección de Enrique Basabe.*

**Temas de composición griega. Analogía.** \* 6.<sup>a</sup> edición. Ptas. 35.

**Clave de los temas de composición griega. Analogía.** \* 5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 22.

**Temas de composición griega. Sintaxis.** \* 4.<sup>a</sup> edición. Ptas. 31.

**Clave de los temas de composición griega. Sintaxis.** \* 5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 21.

**Manual de Estilística latina.** \* 5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 18.

**Colección de temas estilísticos latinos. Tomo I.** \* 5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 30.

**Clave de la colección de temas estilísticos latinos. Tomo I.** \* 5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 14.

**Colección de temas estilísticos latinos. Tomo II.** \* 4.<sup>a</sup> edición. Ptas. 30.

**Clave de la colección de temas estilísticos latinos. Tomo II.** \* 4.<sup>a</sup> edición. Ptas. 14.

**Colección de temas estilísticos latinos. Tomo III.** \* 3.<sup>a</sup> edición. Ptas. 30.

**Clave de la colección de temas estilísticos latinos. Tomo III.** \* 3.<sup>a</sup> edición. Ptas. 11.

**EDITORIAL RAZON Y FE S. A.**

**Venta: FAX - Zurbano 80 - MADRID 3**

**Inmediata aparición de  
una importante novedad**

# **Hacia el verdadero cristianismo**

**Curso universitario  
de teología**

**por**

**José Gómez Caffarena**

**Editorial Razón y Fe S. A.**

**Exclusiva de venta: FAX-Zurbano 80-Madrid 3**



# TEXTOS

## TECNICA Y HUMANISMO EN LA EMPRESA

**Plaza**

Pesetas 140. Texto moderno con moderno enfoque: para situar la empresa al nivel de auténtica comunidad de personas.

## PROSA ESPAÑOLA SIGLO XX

**Micó Buchón**

Encuadernado, ptas. 125. Antología amplia y actual: ensayo, cuento, novela, humorismo, periodismo de todos los géneros. Más de 115 autores, con más de 160 trozos literarios.

## HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA

**Ridder**

En tela, ptas. 225. Obra de sólida ciencia y de gran experiencia pedagógica. Texto atrayente para clases superiores de bachillerato, seminarios, círculos de estudio. Desarrolla adecuada y objetivamente los factores políticos y culturales. Abundantes gráficos. Capítulos especiales para la parte referente a España.

## COMPENDIO DE PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

**Fröbes**

5.<sup>a</sup> edición. Ptas. 140. Obra clara, completa en materia tan importante y delicada. Faltaba algo así para las Facultades de Filosofía.

## ORIENTACIONES SOCIALES

**Vila Creus**

7.<sup>a</sup> edición actualizada. Ptas. 81; en tela, 107. Libro necesario para los que atraviesan el portón de la Universidad, Seminarios y Círculos de Estudio. Al día.

## COMPENDIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA

**Llorca**

3.<sup>a</sup> edición aumentada y actualizada. Ptas. 104; en tela 185. Riquísimo en datos. Ideal para el estudio y para el repaso. Perfectos índices.

## PSICOLOGIA

**Bulnes**

15.<sup>a</sup> edición. Ptas. 130. De indiscutible valor pedagógico.

**Editorial RAZON Y FE, S. A. — Ediciones FAX**

*Sobre Biología*

# **PROBLEMAS Y TEORIAS SOBRE LA NATURALEZA DE LA VIDA**

**Giovanni Blandino**

RAZÓN Y FE

24 × 17 cm. 408 págs. Pesetas 250; tela 300.

*Excelente exposición crítica de la moderna biología teórica. Obra importante y utilísima. Profundidad.*



# **CUESTIONES BIOLOGICAS**

**Adrián Zulueta**

Profesor de la Universidad de Comillas y en la F. Filosófica de Loyola

RAZÓN Y FE

25 × 16 cm. 432 págs. Figuras, cuadros y esquemas. Pesetas, tela 230.

*Libro muy completo. Intermedio entre la iniciación y el tratado. Precisión técnica y gran nivel científico. Claridad. Modernidad. Bibliografía.*



# **LA EVOLUCION BIOLOGICA**

**Piero Leonardi**

Catedrático de la Universidad de Ferrara.

Adaptación y prólogo

**Bermudo Meléndez**

Catedrático de la Universidad de Madrid.

FAX

25 × 17 cm. 408 págs. 175 figuras. Pesetas 195; tela 250.

*Estudio a nivel Universitario de la Evolución en general y exposición de la teoría personal del autor (Teleogenesis). Obra completísima sobre un tema trascendental.*

**Pedidos: Ediciones FAX. - Zurbano, 80. Madrid-3**



**UNA EDICION DE MAXIMA GARANTIA**

**en prensa**

**VATICANO II**  
**DOCUMENTOS CONCILIARES COMPLETOS**

**Constituciones. Decretos. Declaraciones. Mensajes.  
Discursos y Breves pontificios**

**TEXTO. NOTAS. INDICES DE MATERIAS.  
HISTORIA Y SINOPSIS DE CADA DOCUMENTO**

**Prólogo del Cardenal Bea**



**DOS EDICIONES PREPARADAS CON EL MAYOR RIGOR  
CIENTIFICO POR UN CUERPO DE ESPECIALISTAS DE LA  
COMPAÑIA DE JESUS**



**edición bilingüe - edición española**

---

**RAZON Y FE**

**Admón.: Edit. FAX. Zurbano 80**

**MADRID 3**

**Tel. 234 42 91**

**APOSTOLADO DE LA PRENSA**

**Velázquez 28**

**MADRID 1**

**Tel. 225 88 41**



**NOVEDAD PARA PSICOLOGOS, MEDICOS  
Y EDUCADORES**

**LEONARDO ANCONA**

# **CUESTIONES DE PSICOLOGIA**

**Versión castellana de Ismael Antich**

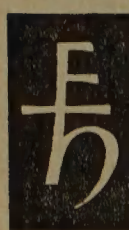
**Formato 16,1 X 24,7 cm., 868 páginas**

**Encuadernado en tela, con sobrecubierta plastificada: 620 ptas.**

Un grupo de diecinueve especialistas, bajo la dirección del profesor Ancona, director del Instituto de Psicología de la Universidad Católica de Milán, ha colaborado en la confección de esta obra. Todos ellos tienen práctica en la enseñanza y en la dirección del trabajo psicológico en investigaciones experimentales y equipos psicodiagnósticos. Se señaló a cada uno de ellos el tema más apropiado al área de su investigaciones y estudios y el resultado de su trabajo se ofrece en este nuevo libro que, a no dudar, será considerado como insustituible por los entendidos.

Partes en que se ha ordenado la obra:

**Procesos de información, de aprendizaje y de motivación - La personalidad - Aplicaciones - Índice analítico - Índice general**

 **EDITORIAL  
HERDER**

**PROVENZA, 388**

**BARCELONA (13)**

**Precio: 80 pesetas**